المجتمع الإسلامي والغرب

تأليف: هاميلتون غِب وهارولد باون
ترجمة ودراسة: د. أحمد إيبش

الجزء الثاني

المجتمع الإسلامي والغرب

تعرّض التاريخ العُثماني للإهمال بوجه عام حتى النّصف الأول من القرن العشرين. فقد تأثر الكتّاب الأوروبيون باتجاهات معاصريهم من الدّولة العُثمانية التي ظلّت تشكّل بالنسبة إلى أوروبا لمدّة ستة قرون مشكلة كبرى: فهي في بادئ الأمر كانت تمثل ردّ الفعل الإسلامي ضد الخطر الصّليبي، ثم ما لبثت أن اعترضت المشروعات الاستعمارية الأوروبيّة، وحين ضعفت أثارت ما عُرف في المصطلح السّياسي باسم "المسألة الشّرقية"، التي شغلت أذهان الأوروبيين ولم يُسدل عليها السّتار إلا بانهيار الإمبراطورية العُثمانية.

بيد أنّ الاهتمام بالوثائق العُثمانية ودراستها قد عدّلا النّظرة إلى التّاريخ العُثماني خلال العقود الأخيرة، وأضحى التّاريخ العُثماني المحور المفضّل لأقسام الدّراسات الشّرقية في جامعات أوروبا وأميركا، وأصبح بالإمكان وضعه في مكانته الصّحيحة في إطار التّاريخ العالمي: إذ أنّ الدّولة العُثمانية قد ظهرت في ثنايا ردّ الفعل الإسلامي إزاء أوروبا الآخذة في التّوسّع في شرقي البحر المتوسط بالقرنين الرّابع عشر والخامس عشر. وهي تمثل أقوى وأنجح مقاومة لأوروبا من جانب المشرق. كما أنها لعبت دورها في تكوين ما نطلق عليه اسم أوروبا الحديثة، وفي إعادة تشكيل مجتمعات جنوب شرقي أوروبا والشّرق الأوسط وشمال أفريقيا.

السعر 65 درهما

9 789948 171607

إصدارات
esdarat
دار الكتب الوطنية

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

المجتمع الإسلامي والغرب

روّاد المشرق العربي

المجتمع الإسلامي والغرب

دراسة حول تأثير الحضارة الغربيّة في الثّقافة الإسلاميّة بالشّرق الأدنى في القرن الثّامن عشر للميلاد

للمؤرّخين البريطانيين

هاميلتون غِب وهارولد بووِن

الجزء الثاني

ترجمة ودراسة

د. أحمد إيبش

© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية.
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر.

DS38 . G45812 2012
Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, 1895-1971

المجتمع الإسلامي والغرب: دراسة حول تأثير الحضارة الغربية في الثقافة الإسلامية/ تأليف هاميلتون غب، هارولدن؛ ترجمة ودراسة أحمد إيبش. - ط. 1. - أبو ظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2012.
2 مج ؛ سم. - (رواد المشرق العربي)
ترجمة كتاب: Islamic society and the West; a study of the impact of western civilization on Moslem culture in the Near East.
تدمك: 7-160-17-9948-978
1. الحضارة العربية — أوربا. 2. الحضارة العربية — تاريخ. أ. إيبش، أحمد. ب. Harold ،Bowen. ج. العنوان. د. السلسلة.

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

إصدارات
esdarat
دار الكتب الوطنية

© حقوق الطبع محفوظة
دار الكتب الوطنية
هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
«المجمع الثقافي»

© National Library
Abu Dhabi Tourism&
Culture Authority
"Cultural Foundation"

الطبعة الأولى 1434هـ 2012م

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي
هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة - المجمع الثقافي

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380
publication@adach.ae
www.adach.ae

ملحوظة للمؤلفين

مع إصدار هذا الجزء الثّاني من دراستنا حول القرن الثّامن عشر، نحن على أتمّ العلم بأنّ عرضنا للمعلومات في نواحٍ عدّة، في هذا الجزء كما في الجزء السّابق، قد تمّ تجاوزه أو قد يتم تجاوزه سريعاً في الأبحاث الجارية حالياً. هذا لأن فتح المجال للاطلاع على الوثائق الأرشيفية العثمانيّة قد مكّن في السّنوات القليلة الماضية كلاً من الباحثين الأتراك والباحثين من البلاد الأخرى، من تقصّي أوضاع مؤسّسات الإمبراطوريّة بناءً على مواد وثائقيّة دقيقة. ولذا فمن المؤكد بأنّ هذه الدّراسات الجديدة سوف تعدّل أو تصحّح بالتّفصيل، وربما حتى جذرياً، الكثير من النتائج التي توصّلنا إليها استناداً إلى المواد الثّانويّة المتاحة.

ولكن مهما كانت سرعة التقدّم التي سيتم بها هذا العمل في التّنقيح، سيمضي وقت طويل قبل أن يمكن تفحّص ذلك الكمّ الهائل في الأرشيفات التّركيّة بشكل وافٍ ويتمّ نشره. وإنّ التّصويبات التي تلقّيناها بامتنان من متفحّصي الجزء الأول من هذه الدّراسة لم تتعدَّ حتى الآن حدّ التّفاصيل. وهذا ما يحدونا على الأمل بأنّ القسم الثاني من كتابنا[1] أيضاً سيفي بتقديم الفائدة،

(1) كان المؤلفان ينويان المتابعة في تأليف قسم ثانٍ يختصّ بأوضاع السّلطنة العُثمانيّة في القرن التّاسع عشر، لكن هذا لم يتيسّر لهما وبقي الكتاب في هذين الجزئين اللذين بين أيدينا، نقلناهما إلى العربيّة بأرقى مستوى ممكن.

على اعتباره استقصاءً عاماً للموضوع، حتى يحين الوقت الذي يتمكّن فيه مَن يَلينا من الباحثين من إعادة كتابته، استناداً إلى استفادة مرجعية موسّعة من الوثائق العثمانيّة وغيرها.

هاميلتون غِب

هارولد بووِن

نُقيشة قديمة تمثل السّلطان العُثماني سُليمان القانوني
للفنان الدّنماركي ملكيور لورك Melchior Lorck
رُسمت في إسطنبول بتاريخ 15 فبراير 1559

الفصل السّابع
نظام الضّرائب والموارد الماليّة

1. النّظام المالي

ضمّ النّظام المالي للدّولة العُثمانية عنصرين أساسيين، وأثبت هذا النّظام في النّهاية استحالة إبقائهما في توازن مُرض. فلو أن النّظام الإقطاعي تمتّع بالشُّمولية لكان من الممكن له، بالإضافة إلى نظام الأوقاف، أن يوفّر وسيلة العيش لكل شخص يشغل منصباً حكومياً بما في ذلك الحاكم نفسه. لكن الاقتصاد العُثماني لم يكن في واقع الحال منظّماً على أساس إقطاعي بحت. حتى في الوقت الذي عمد فيه السّلاطين الأوائل إلى توطيد سلطتهم بوصفهم حكاماً مستقلّين، فقد كان بإمكانهم دوماً الحصول على بعض العائدات فوق تلك المتأتيّة من مناطق النّفوذ التي خصّصوها لاستخدامهم الخاص. وإنّ حيازتهم للموارد الإضافية تلك هي التي مكّنتهم من إيجاد عبيد القصر والحفاظ عليهم، وهؤلاء كان يُدفع لهم نقداً ثم أصبح السّلاطين بعد فترة وجيزة يعتمدون عليهم لممارسة سلطتهم.

كانت نفقة التّنظيم العسكري والإداري القوي الذي تطوّر إليه عبيد القصر تغطّى جزئياً في النّهاية من العائدات الإقطاعية. وكما أشرنا سابقاً فليست المناصب العسكرية هي الوحيدة التي تمّ توفيرها أصلاً من خلال الإقطاعيات، ولكن أيضاً عدد من المناصب التي تُعدّ إدارية جزئياً أو كلياً. وعندما شُغلت تلك المناصب مع مرور الوقت بما يعرف بعبيد الباب، كانت عائدات الإقطاعيات هي الوسيلة التي يتمّ بها سدّ نفقاتهم، تماماً كأسلافهم الأحرار. ومن ناحية أخرى، استمرّت الفيالق العسكريّة

التي انبثقت من موظفي القصر السّلطاني والتي يترأسها الخيّالة «النّظاميّون» والجيش الانكشاري – الذين اعتمد عليهم نفوذ السّلطان في الدّولة بشكل أساسي – بالإضافة إلى بقيّة العاملين في القصر، استمرّت في تلقّي أجورها بالعملة النّقدية؛ وكان من المفترض للمعضلة الماليّة التي واجهت الحكومة المركزية ونجحت بدورها في التّوصّل إلى حلّ مناسب لها في أغلب الأوقات حتى الرّبع الأخير من القرن السّادس عشر، كان من المفترض لها أن توفّر السّيولة الكافية لإعالة الخدم المأجورين على عملهم في الدّولة، دون الإضرار بالمصادر التي يكسب منها الإقطاعي قوت يومه.

لقد سبق أن أحصينا الضّرائب العشرية والمستحقات المفروضة في القانون العُثماني على الفلاحين والبدو الرّحّل لصالح صاحب الأرض التي يسكنونها. كانت كل العائدات تقريباً، باستثناء تلك التي يتمّ جمعها من الأراضي السّلطانية، تنفق من قبل أصحاب الأراضي (إقطاعية كانت أم وقفاً) من غير منح شيء منها للخزينة كي تقوم بتسديد نفقات العاملين في القصر أو الجيش النّظامي.

باستثناء الأراضي السّلطانية، كانت العائدات الماليّة التي تؤول في نهاية الأمر إلى السّلطان هي التّالية: ضريبة الرّأس المفروضة على غير المسلمين (في بعض إقطاعيات الأوجاقلِك كانت تُجمع وتنفق من قبل صاحب الأرض)[1]؛ خُمس الغنائم الحربية؛ الجزية التي تدفعها الأقاليم المسيحية التّابعة للسّلطنة؛ العائدات الجُمركية؛ وعائدات منتجات المناجم ومعامل الملح وحقول الأرز[2]. سوف نفصّل هذه المساهمات

---

(1) أي الأوجاقلك (بصيغة الجمع) *ocaklıks*. وكما أسلفت في المقدّمة، يستخدم المؤلفان أداة الجمع الإنكليزيّة s في كتابتهما للتّسميات التُّركيّة فأبقيت على عباراتهما كما هي، وإلا ففي التُّركيّة يتوجب كتابة: *ocaklıklar*. والحقيقة أن هذه مسألة تثير إشكالية، فحتى بالعربية لم يستقم لي أن أكتب: أوجاقلكات.

(2) أهمل سيّد مصطفى في ذكره مصادر العائدات التي كانت في الأصل تعود إلى الخزينة (ج 1 ص 19)، المناجم وحقول الأرز. لكنه أشار إلى المناجم لاحقاً (ج 1 ص 65)، ودون شك قام بحساب العائدات المالية لحقول الأرز التّابعة لأراضي السّلطان، وكانت معظم هذه الأراضي تعود ملكيتها بالفعل للسّلطان.

الماليّة لاحقاً، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن جميع هذه العائدات (كالأعشار والرّسوم التي تسدّد لأصحاب الأوقاف والإقطاعيات) تُعدّ شرعية: أي أنها تخضع لقانون الشّريعة. وكان هذا بالنّسبة للعُثمانيين أمراً مُهمّاً. بحث الكتّاب العُثمانيون في الشّؤون الماليّة مُطوّلاً في التّمييز بين الضّرائب الشّرعية وتلك التي يفرضها السّلطان عند الحاجة وفقاً للعُرف، أو مفروضة بحُكم السّلطة الملكية، والتي تحتوي على بعض التّجاوزات القانونية[1]. ولكان الحال أفضل لو أن السّلاطين اكتفوا بالعائدات الشّرعية، لكن على أرض الواقع كان ذلك مستحيلاً. صحيح أنه مع اتّساع رقعة الإمبراطورية ازدادت عائداتها الشّرعية، ولبعض الوقت كما يبدو، تمكنت الخزينة من تدبير وسيلة للاكتفاء بالعائدات الشّرعية وحدها، ولكن في مرحلة معيّنة، وعلى الأرجح في نهاية القرن الخامس عشر، بدا واضحاً أن هذه الممارسات غير مُلائمة، ولهذا وبشكل يدعو للأسف، اضطرّ الحكام إلى فرض مزيد من الرّسوم على جميع رعاياهم المقيمين في أنحاء السّلطنة.

كانت سلطة السّلطان «العُرفية» تسهم في دعم الخزينة بعدّة طرق: فهي تسمح أولاً بفرض ضرائب إضافية عامّة؛ وثانياً بإنجاز بعض الخدمات مقابل الإعفاء من هذه الضّرائب (أو في مرحلة لاحقة، تسديد مبالغ ماليّة بدلاً من هذه الخدمات)، وثالثاً بانتزاع بعض الرّسوم أو الأجور لتغطية نفقات التّبادل التّجاري للبضائع من الأشخاص الذين ترتبط مصالحهم بهذه التّبادلات.

أطلق لاحقاً، إن لم يكن منذ البداية، على الضّرائب العامة اسم عوارضى ديوانيه *'avâriḍi dîvânîye* أي «ضرائب الدّيوان»، لأنها فُرضت بموافقة السّلطان، وبقرار من الدّيوان. في البداية كان اللّجوء إلى هذه الطّرق يتمّ في بعض الأحيان فقط، وبشكل أوضح وقت الضّائقات الماليّة، التي تستوجب استخدام سلطة السّلاطين العُرفية

(1) لطالما عدَّ العلماء استبدال الرّسوم الشّرعية بأي شكل من الضّرائب أمراً غير قانوني. لكن ولعدّة قرون قبل وجود العُثمانيين، لم تلقَ معارضتهم هذه آذاناً صاغية بما أن كلّ العائلات الحاكمة المسلمة في العصور الوسطى كانت تجمع القسم الأكبر من عائدات الخزينة المركزية عن طريق «الضّرائب غير القانونية».

لخدمة الصّالح العام. ولكن رغم ذلك كان لا بدّ من ابتكار بعض الطّرق الملائمة لتحصيلها، لأن مناسبات وظروف جبايتها اختلفت عن الضّرائب المتواجدة بشكل دائم، والتي تقوم بجمعها أو دفعها فئات معيّنة من رعايا السّلطان؛ وبالطريقة العُثمانية فعلاً. في كلّ أنحاء الإمبراطورية الخاضعة لهذا النّوع من الضّرائب قامت السّلطات بتقسيم الأقضية (أي الأقاليم التّابعة لسلطة القاضي) وسُمِّيت هذه المناطق عوارض خانات *'avârid-ḫânes* أي «دُور الضّرائب»، وكان كلّ منها مسؤولاً عن دفع مقدار متساوٍ من الضّرائب. ومن خلال تصنيف «دور الضّرائب» هذه، قامت السّلطات بمراعاة طبيعة كلّ «قضاء»، مع الأخذ بعين الاعتبار الطّبقة الاجتماعية لقاطنيه ومقدار الموارد الماليّة المتوفرة لهم، ومن ثم أعلنت ما يمكن يعود لدار واحدة أو عدّة دُور أو أجزاء من الدّور. كانت هذه التّكليفات تُحصّل بالطّبع فقط من غير العسكريين؛ وكان عامّة الأفراد يسدّدونها وفقاً لحالتهم الاجتماعية - المصنّفة ضمن ثلاث طبقات: طبقة الأغنياء وطبقة متوسّطي الحال وطبقة الفقراء؛ وكان القضاة مسؤولين عن الجباية. يتّصف هذا الإجراء بالمرونة؛ ففي حال تدهور الوضع المادي لمنطقة ما - لأنها أصبحت ساحة حرب مثلاً، كما هو حال المناطق الحدودية في بعض الأحيان - يُتّخذ الإجراء المناسب بما يتوافق مع الخانات[1]. في أيّة فترة زمنية جرى فيها تطبيق

---

(1) يحتاج الأمر إلى التّصحيح، فهذه الاستثناءات لم تكن محصورة فقط بأهل المدن؛ انظر مقالة «Avariz» عن Ö. L. Barkan في *Islâm Ansiklopedisi* التي أخذت منها معظم المعلومات الواردة هنا. وعن أعداد العوارض خانات في منطقتين، واحدة في بداية القرن السّادس عشر والأخرى في بداية القرن التّاسع عشر، انظر بَركان *XV ve XVIinci asirlarda Osmanlı Imparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mâlî Esasları* (ونشير إليه منذ الآن بالاختصار *Z.E.E.*) ج 1 ص 21؛ وقانون عام 1517 من أجل Livâ of Biğâ؛ وأحمد رفيق *Türk Idâresinde Bulğaristan*، ص 75 (وثيقة رقم 96): فرمان 1832 العائد لقضاء طويران Ṭoyran في الرّوملي. يذكر لطفي پاشا (أصف نامه *Aşafnâme* تحرير Tschudi، نص 42) في كتاباته في عهد سليمان الأول أن العوارض كانت تفرض مرة واحدة فقط في عهد سليم الأول، فأصبحت تحصّل كلّ أربع أو خمس سنوات بمقدار 20 آقچه عن كل فرد. لكن من المؤكد أن نظام عارض خانه وجد على الأقل منذ عهد بايزيد الثّاني. انظر بَركان *Z.E.E.* ج 1 ص 18 - قانون 1487 من أجل خُداوندگار Ḫüdevendigâr.

هذا النّظام، فبحلول منتصف القرن السّابع عشر (كما يتضح من الكشف المالي لتلك الفترة)[1] أصبح العديد من الضّرائب المُجباة مصدراً سنوياً دائماً لواردات الخزينة المركزية؛ واستمرّ الواقع كذلك حتى عصر الإصلاح[2].

كان فرض ضرائب العوارض وتأسيس العوارض خانات قد عاد بالفائدة على السّلطات العُثمانية بإمكانية استخدام السّلطات العُرفية بالطّريقة الثّانية التي ذكرنا سابقاً، والتي مكّنتهم من أداء بعض الخدمات وتأمين بعض المُتطلبات الضّرورية بشكل مجاني (إن جاز التّعبير) عن طريق إعفاء الفلاحين وأهل المدن القادرين على المساعدة من دفع هذه الضّرائب. يبدو أن السّلطات كانت تفعل ذلك بإعفاء خانه بأكملها في الوقت نفسه، ووفقاً لهذا يبدو أن أفرادها الدّائمين يفقدون صفة الرّعايا ليصبحوا عساكر من فئة متواضعة. والغريب أنه بحلول القرن السّابع عشر وفي كثير من الحالات، نجد أن أفراد الخانات المعفاة قد كفوا عن تأمين الحاجات أو تقديم الخدمات التي منح أسلافهم الحصانة من أجلها، وبدلاً من تصنيفهم من جديد كرعايا وبالتّالي خضوعهم للعوارض كأقرانهم، فقد توجّب عليهم دفع مساهمات خاصّة بدلاً من تأدية الرّسوم المستحقّة عليهم[3]. كان وضع العوارض خانات المستثناة مُشابهاً

(1) الكشف الذي قدَّمه طرخونجى أحمد باشا Ṭarḫuncu Aḥmed Paşa للسّلطان محمّد الرّابع عام 1655 ونشره عبد الرّحمن وفيق في «تكاليف قواعدى» ج 1 ص 327 وما يليها، وأحمد راسم ج 2 ص 214 وما يليها، في الحواشي. تذكر حاشية في نهاية النّص أن الكشف يتعلق بعام 1064 (1654 م)؛ لكن يبدو أن في الأمر خطأ إذ ذكرت عائدات عام 1065 قبل ذلك.

(2) انظر دوسّون «*Tableau générale de l'Empire ottoman*» ج 7 ص 239.

(3) انظر عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 109 وما يليها، لمعلومات عن سكان بعض المناطق الذين كانوا مسؤولين عن تأمين الملح الصّخري والفحم والخشب والقطن والكتّان للأدميرالية وبعض ورشات العمل الحكومية في إسطنبول، وعن آخرين تمّ إعفاؤهم من دفع العوارض مقابل تعهدهم بصيانة بعض الطّرقات. قام جميع هؤلاء بدفع مستحقات مالية معيّنة بدلاً من إنجاز الخدمات المطلوبة منهم. انظر فرمان نهاية القرن السّادس عشر وثيقة رقم 36 في كتاب أحمد رفيق ص 26)، الذي فرض الباب العالي بموجبه على رعاة الأغنام في فيليبه (فيليبوبوليس) دفع بدل نقدي بسبب تأخرهم في تزويد العاصمة بالأغنام.

ولكن من النّاحية الأخرى، من المحتمل أن نظام العوارض لم يقم في البداية على المساهمات

لواقع الأوجاقات، وفي بعض الأحيان أشير إليهم بنفس الاسم[1].

هذه الدّفعات التي قُدِّمت إلى الخزينة من قبل «دُور الضّرائب» بدلاً من الخدمات التي كان من المفترض على أفرادها القيام بها، عُرفت باسم بدلات *bedelât*[2]. ولكن بغض النّظر عن كون البدل محصوراً بتلك الدّفعات، فقد أطلق هذا المصطلح على جميع الدّفعات الماليّة بدلاً من العقود أو المساهمات المفروضة التي وافقت الخزينة الماليّة على تعويضها بهذا الشّكل. على سبيل المثال، كان الهوسبودارية يسدّدون مبالغ سنوية ثابتة للخزينة بدلاً من ضريبة الرّأس التي كانت ستؤخذ من الذِّمّيين القاطنين في الإمارات لو أنها ضُمَّت إلى الإمبراطورية؛، وقد أطلق على هذه الدّفعات اسم بدلي جزية *bedeli cizye*[3]. شاع استخدام هذه التّعويضات الماليّة أو البدلات من قبل سلطات الخزينة لدرجة أنه في الكشف المالي للقرن السّابع عشر كان أكثر من نصف البنود المدرجة بدلات عن أنواع أخرى[4]. كان اعتماد هذه الطّريقة بشكل متنام دلالة على حاجة الحكومة المتزايدة للموارد النّقدية. صحيح أنه عند قبول هذه التّعويضات الماليّة أو البدلات ستضطر الحكومة إلى إنجاز الخدمات المطلوبة عن طريق استئجار عدد من العمال أو توظيف عدد من أصحاب الحرف، أي يتوجّب عليها دفع المال لتحقيق هذه الغايات. لكن وبطريقة ما، يبقى سبب اعتماد هذه التّسويات غير واضح،

المالية أبداً، لكنه وجد للاختيار بين إنجاز الخدمات المفروضة أو تأمين المواد الأساسية والضّرورية. وفي هذه الحالة كانت المساهمات المالية للعوارض - والتي عُرفت باسم عوارض آقچه سی - لها منذ البداية طبيعة البدل. في جميع الأحوال، كان هذا النّظام يقوم على تقديم الخدمات أو المساهمة في تأمين الحاجات الضّرورية، وفي حال تعذر ذلك يُدفع المال كتعويض أو يتمّ التّخلص من هذه الالتزامات بطريقة أو بأخرى. انظر بَركان في مقالته «Avariz».

(1) في كشف طرخونجي أحمد باشا Ṭarḫuncu Aḥmed Paşa توجد إشارة فعلية إلى عوارض خانات المجدّفين oarsmen (الكوركجية *kürekçis*) بأنها تشكل أوجاقاتهم.

(2) بالعربية «بدل» أي تقديم شيء عوضاً عن شيء آخر.

(3) أحمد راسم ج 1 ص 380، حاشية.

(4) إذا أحصينا المال المدفوع بدلاً من العددى أغنام، بالرّغم من أن ذلك لا يدعى بدلاً في الواقع.

الاحتمال الأول أنه تمّ تبني هذه الوسائل بسبب إهمال الحكومة أو تغاضيها عن هذه التّفاصيل المكلفة، أو من النّاحية الأخرى، كون هذه التّعويضات الماليّة ستتجاوز بمجموعها التّكلفة الحقيقية لتأمين الخدمات، فقد ازداد اعتماد الحكومة على هذه التّعويضات النّقدية بشكل عام.

كانت الطّريقة الثّالثة التي مكنت الخزينة من الاستفادة من السّلطة العُرفية للسّلطان طريقة غير مباشرة. كانت عن طريق غض النّظر عن الموظفين على اختلاف أنواعهم كي يقوموا بتحصيل بعض الأجور من العامّة لدى تقديم أيّة خدمة لهم. لا تؤول هذه الأجور في النّهاية إلى مصدر رسمي خاص بالخزينة، بل تذهب بشكل مباشر إلى جيوب الموظفين. استفادت الخزينة من هذه العملية لأنها تمكنت من تجنّب زيادة رواتب الموظفين في بعض الحالات، بل وعدم دفع أي أجر أو راتب في حالات أخرى. وكمثال قديم عن هذا السّماح بتحصيل الأجور نذكر القضاة في نهاية القرن الرّابع عشر، إذ يقال إن الأجور التي تلقوها لم تكن لتغطي حتى حاجاتهم الأساسية، وبدلاً من زيادتها منحتهم الحكومة الإذن بتحصيل أجورهم بشكل مباشر عندما يزوّدون الأشخاص بوثائق قانونية[1]. وكان تصريح مشابه قد مُنح للعديد من الموظفين في الإدارات الإقليمية والمركزية. وبالرّغم من أن تعيينهم في هذه المناصب التي أنشئت منذ القديم يحتّم أن يعيشوا على الإقطاعيات الممنوحة لهم، فإنّ الموظفين اللّاحقين لم يُمنحوا أيّاً من ذلك. صحيح أن بعضاً منهم تلقّى رواتب نقدية، لكنّ عددهم كان قليلاً نسبياً[2]. علاوة على ذلك، وكما رأينا في السّابق، كان بعض الوظائف قد تشكل

---

(1) انظر سيّد مصطفى ج 1 ص 20 وهامر «*Staatsverfassung*» ج 1 ص 59، 206.

(2) في قانون نامه محمّد الثّاني (*T.O.E.M.* رقم 13 وما يليه)، ورغم أن هذه الأجور كانت شائعة فهي قليلة بالمُقارنة مع الرّواتب التي مُنحت للعلماء على اختلاف مراتبهم، بالإضافة إلى الرّواتب التي حصل عليها العاملون في القصر والقوات المسلحة والموظفون المتقاعدون وأولاد الموظفين والضّباط والعلماء. في الحقيقة الموظفون الإداريون الوحيدون الذين كان يشار في بعض الأحيان إلى تلقّيهم الرّواتب هم الوزراء والدّفتردارية، وقد كانوا يتلقون الأجور النّقدية بدلاً من حصولهم على الإقطاعيات. وكون دفع الرّواتب للموظفين بقي أمراً نادراً يظهر من خلال قائمة للضّباط والموظفين والخدم ممن تلقّوا رواتب في عهد السّلطان مُراد الثّالث،

وازدادت أهميته دون أيّ اعتراف رسمي[1]. ولهذا، بما أن هذه الوظائف اللّاحقة لم تتضمّن أجوراً مدفوعة من قبل الحكومة، فكان لا بدّ من إيجاد حلول بديلة لتعويض أصحاب هذه المناصب. ومن هنا كان التّصريح غير المباشر الذي يسمح للموظفين مهما كانت رتبتهم بتحصيل أجور مقابل الخدمات التي يقومون بها. كانت تلك الأجور تقسم بنسب ثابتة ويشارك فيها الموظفون الكبار والأقل شأناً في كل قسم. ولم تشمل هذه الأجور المحصَّلة الموظفين الذين حرمتهم الحكومة من رواتب شهرية فقط، بل إن العديد منها كانت تذهب إلى الموظفين ذوي الرّواتب الشّهرية بمن فيهم الصّدر الأعظم ومن هم دونه، الذين كانت مناصبهم تخولهم بتحصيل عائدات من الإقطاعيات[2]. بالطّبع أعفى هذا النّظام الخزينة من حمل ثقيل، لكنه وبشكل فاضح

حيث ذكر حوالي 267 شخصاً فقط ممن لا ينتمون للقوات المسلحة أو القصر، وهم:

قاپی كاخية لرى الهوسپودارية (ومساعدوهم على الأرجح)	24
العاملون في سكرتارية الدّيوان	13
العاملون في سكرتارية الخزينة	16
موظفو الخزينة (صاغرد *sâgırds*)	133
العاملون في سكرتارية بلاط الدّفتردار	20
أشخاص غير محدّدين ذوو أجور شهرية*	25
سقاؤو الدّيوان	36

(*) أما أجور الأشخاص الآخرين في القائمة فيحسب يومياً.

(1) مثال الكاخية بك. انظر الجزء الأول من الكتاب.

(2) انظر على سبيل المثال قائمة الرّسوم التّسعة التي يدفعها الموظفون لدى تلقيهم الإذن بتحصيل الأجور في كتاب عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 100. ويبدو أن هذه الأجور كانت تسدد للموظفين الذين يصدرون الأوامر بهذا الخصوص. ويتضح في قانون نامه محمّد الثّاني الطّريقة التي يعمل النّظام وفقها حيث يتقاضى الدّفتردار «رسم توقيع» (حقي إمضاء *hakkı imdâ*) للسّماح

يشابه الرّشوة المقنّنة legalized. من المحتمل، بل من المرجّح، أن بعض هذه الأجور كانت ومنذ بدايتها رشاوى. ويوجد أكثر من مثال عن «تقنين» هذه الرّشاوى: كما حدث عندما قام صدر أعظم في منتصف القرن السّابع عشر، من أجل الحصول على المال، بالإعلان عن أن جميع الهدايا التي يقدّمها مستلمو الوظائف له ولزملائه تعدّ منذ ذاك الحين دخلاً مالياً للخزينة[1]. وسنشير لاحقاً في هذا الفصل إلى بعض عواقب هذه الممارسات.

وبفضل السّلطة العُرفية للسّلطان، كان بعض الرّسوم في بعض المناطق التي تتطلّب نفقات معيّنة تُجمع مقابل الخدمات التي يستفيد منها النّاس - على سبيل المثال، فرض عدد من الرّسوم على المسافرين الذين يعبرون الجبال حيث توجّب تعيين الحرّاس للحماية، ويشمل ذلك أيضاً صيانة الطّرق والجسور والأقنية المائية[2]، أو الرّسوم المفروضة على السّفن التّجارية التي تعبر المضائق[3]. هذه الضّرائب تشبه بشكل كبير الضّرائب الأخرى التي فرضتها الشّريعة، وحقيقة أن القوانين السّابقة عُدَّت «عُرفيّة» ربما تعود إلى حوادث تاريخية سابقة[4].

للملتزمين والأمناء بتحصيل الضّرائب في إقطاعيات الخاص - وتحديداً 1 بالمئة من المبلغ المشمول؛ ويسمح له القانون كذلك بتقاضي «عمولة الوزن» (كَسري ميزان *kesri mîzân*) بنسبة 22 لكل 1,000 آقجَه تدفع للخزينة؛ كما ويتلقى مؤن الطّعام من ضريبة العشر للإقطاعيات السّلطانية. ويسمح البند القانوني نفسه لمعاوني الدّفتردار بتحصيل حقى كتابت *hakkı kitâbet* (*T.O.E.M.* رقم 19 ص 29).

(1) عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 323؛ سيّد مصطفى ج 2 ص 98. الصّدر الأعظم المُشار إليه هو ملك أحمد باشا Melek Aḥmed Paşa.

(2) انظر قائمة الرّسوم العُرفية في كتاب عبد الرّحمن وفيق ص 91 وما يليها، حيث فرض 12 منها لتغطية نفقات هذه الخدمات تحت اسم «دربند رسمي» *derbend resmi* (رسم العبور) و«صو يولجى مصرفي» *şu yolcu maşrefi* (نفقات صيانة الأقنية المائية).

(3) تدعى إذني سفينه *Izni sefîne* (إذن السّفينة). وكان هذا الرّسم يؤخذ لقاء المغادرة. انظر عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 104 وما يليها. انظر فرمان عام 1726 الذي طبعه عُثمان نوري ص 370.

(4) هنالك بعض الاختلاف بالمبدأ بين الضّرائب العُرفية المفروضة على المسافرين والضّرائب الشّرعية المفروضة على العبور وعلى قطعان الأغنام. يذكر منها عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص

وهذا لا يشمل كل قائمة الضّرائب العُرفيّة التي فُرضت على رعايا السّلطان، بل سنشير إلى ضرائب أخرى عندما نقوم بتعداد المصادر الماليّة للخزينة المركزية من الضّرائب الشّرعية والعُرفية معاً. قبل العودة إلى هذه العائدات الأساسية، والتي كانت في الفترات السّابقة تحمل الصّفة الشّرعية، وبهدف التّوضيح بشكل أدق حول ما تمثّله طبيعة الضّرائب العُرفية، يجب علينا وبإيجاز تحديد معنى الضّرائب الشّرعية (غير تلك التي ذكرناها سابقاً وتحمل الصّفة الإقطاعية) التي يتمّ تحصيلها وإنفاقها غالباً في الأقاليم.

هذه الرّسوم المفروضة مرتبطة بمجملها بطريقة أو بأخرى بالتّجارة. وبهذا، مع استثناء الضّريبة التي فرضت في بعض المناطق على عبور قطعان الأغنام فيها، تمّت جباية هذه الرّسوم في المدن أو الأسواق الرّيفية عن طريق «المُحتسب» المحلّي ومساعديه. كما سبق وأشرنا، كان أصحاب الطّوائف في المدن يدفعون ضريبة للمحتسب ليتمكنوا من ممارسة أعمالهم. أُطلق على هذه الضّريبة اسم يوميه يى دكاكين *yevmîyei dükâkîn* «رسم الدّكاكين اليومية». لكن كان المحتسب يجمع ضرائب أخرى أيضاً أهمها باجى پازار *bâcı pâzâr* «رسم السّوق»[1]، وكانت تدفع لدى بيع أي كائن حيّ وتقريباً كل البضائع التي يتم نقلها من المناطق المجاورة إلى

26، 31 ثلاثة رسوم هي سلامت آقچه سي *selâmet akçesi* (رسم السّلامة) وگچيد رسمي *geçit resmi* (رسم المرور) وطوپراق بسطي پاراسي *toprak baştı parası* (وتعني حرفياً رسم وضع القدم على الأرض)؛ ويجب الإشارة إلى أن إحدى الضّرائب العُرفية حملت اسماً مطابقاً تقريباً لواحدة من الضّرائب الشّرعية هي سلامتلك رسمي *salâmetlik resmi*. وأخرى أطلق عليها اسم باج *bâc* بالرّغم من أن ضرائب الباج (ذات الأنواع المختلفة) كانت تعد غالباً من الضّرائب الشّرعية. المصدر السّابق ج 1 ص 103. انظر أحمد راسم ج 3 ص, 1157، 1160، 1219، 1221، الحواشي.

(1) يشير م. ف. كوپريلى M. F. Köprülü في مقاله «باج» في الموسوعة الإسلامية إلى أن الكلمة فارسية ومعناها غير واضح لكنها تدل على أية ضريبة أو رسم، وتقابل بالعربية كلمة رسم *rasm* (وبالتُّركيّة *resim*). يقال إن باجى پازار أو ضريبة السّوق قد اعتمدت من قبل عُثمان الأول محاكاة لنظام السّلاجقة (انظر عُثمان نوري ص 364-365). أما التّفاصيل عن رسوم السّوق فمأخوذة عن قانون نامه سليمان العظيم المنشورة في *T.O.E.M.* رقم 16 ص 21 وما يليها.

السّوق. وكان التّبن والبرسيم والمنتجات الأخرى التي تقع ضمن حدود البلدة معفاة من الرّسوم؛ فقط المنتجات المستوردة من خارج هذه المناطق كانت تخضع للضّريبة[1]. وكذلك لم تخضع أيّة من البضائع المستوردة لضريبة الباج *bâc* في حال بيعها في أي مكان خارج السّوق؛ لكن هذه المبادلات التّجارية كانت ممنوعة، وقد بذلت السّلطات قصارى جهدها لتجنب حدوثها. اختلف مقدار الضّرائب المفروضة عن طريق الباج وفقاً لطبيعة المواد أو البضاعة المباعة، وقد حُدّد بتعريفات نظامية. لم تطبّق ضرائب الباج على بيع الأملاك العقارية كالبيوت السّكنية والطّواحين والحقول وما شابه، أو على المجوهرات والمعادن الثّمينة. ولم تطبّق أيضاً بشكل متكرّر في حال قام الشّاري بإعادة بيع ما قام بشرائه في نفس السّوق، باستثناء العبيد والحيوانات. لكن القاعدة في هذه الحالات كانت خاصّة. فبينما كانت ضريبة الباج تُحصّل فقط من البائع في المبادلات التّجارية الأخرى، خضعت المبادلات التّجارية الخاصّة بالعبيد والحيوانات لضريبة الباج التي وجب تحصيلها مناصفة من كل من البائع والشّاري[2]. كما يتوجّب دفع هذه الضّريبة من قبل الجهتين معاً (البائع والشّاري) عن أي نوع من البضائع التي توزن في الميزان في المخازن العامة التي أطلق عليها اسم قپان[3] *kapan*، حيث يتمّ تخزين بضائع معيّنة. كانت ضريبة الوزن هذه، على الأقل في الفترات التّاريخية السّابقة، تحصّل من قبل المحتسب ومساعديه[4]، ويبدو أنها

(1) انظر هامر «*Staatsverfassung*» ج 1 ص 153.

(2) يبدو أن القانون متناقض في هذا الأمر، فبينما أخضع البائع بالشّاري إلى ضريبة لبيع العبيد والخيول والبغال والجمال والثّيران، نجد أنه من جهة أخرى قد أخضع البائع فقط لرسوم خاصّة على الخيول والثّيران والخنازير المستوردة من إسطنبول (؟) من سنجق سمندره Semendre (الذي كان واقعاً آنذاك على الحدود). ولا يمكن بيع الثّيران والخنازير إلا بعد ذبحها.

(3) عُثمان نوري ص 370. انظر الجزء الأول من الكتاب. تستخدم الكلمة أيضاً باللغة العربية بشكل قبان *ḳabbân* لكن لا يبدو أن أصلها عربي. وبالإضافة إلى كلمتي قپان وچارداق هناك أيضاً كلمة الميزان *mîzân* (وهي كلمة عربية) ومنگنه *mangane* (من اليونانية ماكينة *machi-nê*) وتعني «مكبس».

(4) عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 43 (نقله أحمد راسم ج 3 ص 1225، حاشية، وعُثمان نوري ص 362) حيث يذكر من بين الرّسوم التي يحصلها المحتسب تلك التي تدعى ميزان *mîzân* وأوزان

بالإضافة إلى ضريبة الباج ورسم الختم والغرامات المحصّلة من أصحاب الدّكاكين الذين لم يلتزموا بالتّسعيرة nerh[1]، هي من أهمّ عائداته المكتسبة. كان رسم الختم[2] مكملاً لضريبة الباج، بما أنه كان مفروضاً على البضائع المنتجة في المركز المعني. على سبيل المثال، فُرض على الحائكين عرض كل قطعة نسيجية وكل ما قاموا بحياكته على المحتسب لدفع رسم الختم حتى يتمكنوا من بيعها لاحقاً. كذلك خضع الحدّادون وكل من عمل بالصّناعات المعدنية للمراقبة ووجب عليهم تقديم نماذج عن أعمالهم بما فيها حدوات الخيول، وتقديم العاملين بالمعادن أوعيتهم الذهبية والفضية والنّحاسية. كان الهدف من هذا مطابقة نوع المعادن المستخدمة للمعايير السّليمة؛ كما وجب على المحتسب أيضاً أن يتفحّص جودة المُنتج، وتحصيل رسم الختم من صانعي الموازين والأوزان والمقاييس قبل بيعها إلى أصحاب الدّكاكين[3].

---

evzân وأكيال *ekyâl*. سبق أن ذكرنا أن كلمة ميزان هي المرادف لكلمة قبان. باللغة العربية أوزان (جمع وزن، وبالتُّركيّة *vezin*)، وأكيال (جمع كيل *keyl* (بالتُّركيّة *kile*) تدل على مقياس خاص يستخدم للحبوب. تلك كلها رسوم وزن ويدعى أحدها قنطار *ḳanṭâr* أو قنطار أجرتي *ḳanṭâr ücreti* أو قنطارية *ḳanṭârîye*. وبنفس الطّريقة كان أكيال رسمي *ekyâl resmi* يدعى أحياناً كيالية *kiâliye*.

(1) انظر قانون نامه السّلطان سليمان (*T.O.E.M.* رقم 19 ص 66). وينص على إلغاء التّحديثات الضّارة أو غير المفيدة. فيأمر مثلاً بإلغاء ضريبة آقچه واحدة عن كل دكان في بزستان *bezistan* قونية عن طريق العسّاسية *'assasîye*، إذ كان هناك مراقب خاص، وتمّ إلغاء ضريبة أخرى هي الرّسم الأسبوعي الذي يؤخذ من أصحاب الدّكاكين العاملين بصنع الخبز، بمقدار أقجتين عن كل يوم. إن فرض العسّاسية في ماردين وديار بكر وأرضروم مذكورة من قبل هامر ج 1 ص 250.

(2) تمغه رسمى *damğa resmi*.

(3) انظر عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 49 (نقله أحمد راسم، وعُثمان نوري ص 364)، وانظر سليمان سودي Sûdî ج 3 ص 159، الذي يلغي أي ذكر للأوزان والمكاييل والمقاييس؛ ويذكر أن الأوعية الفضية غير تلك التي تصنعها طائفة الصّيّاغ كانت خاضعة لمعايير المصنع؛ ولم يقدّم أية معلومات بشأن الأوعية الذّهبية. انظر أيضاً فرمان عام 978 (1570-1571) الموجه إلى قاضي فيلبِه (أحمد رفيق ص 16) وفرمان عام 1800 الموجه إلى قضاة إسطنبول (عُثمان نوري ص 373-374) وهامر ج 1 ص 215، 250، 254.

يبدو أن هذه كانت الضّرائب الرّئيسية الثّلاث التي قام المحتسبون بتحصيلها في أنحاء السّلطنة؛ لكن عملية فرض الضّرائب والرّسوم في الأقضية كانت بعيدة عن الانتظام، وقد اختلفت طبيعتها ومسمّياتها كثيراً من مكان إلى آخر، ويعود ذلك إلى اختلاف المنتجات والتّقاليد المحلّية المتّبعة في كل منطقة. في الأقاليم العربية التي ضُمَّت إلى السّلطنة في عهد سليم الأول وُجد العديد من الضّرائب الجُمركية التي كانت قد فرضت خلال حكم المماليك، بكثير من الحجج وزيادة بؤس السّكان. لقد تمّ تدقيق جميع هذه الرّسوم بعد الفتح العُثماني وألغي العديد من الرّسوم الجائرة[1]، رغم أنه أعيد تطبيق البعض منها لاحقاً. من الصّعب التّكهّن والحُكم في بعض الأحيان على طبيعة الرّسوم ومسمّياتها سواء كانت منفصلة عن أخرى مشابهة لها في التّسمية أو مرتبطة بها عملياً أو هي رسم قضاء[2]. بالإضافة لذلك، نجد في بعض الوثائق ذكراً لضرائب مفروضة على نقل البضائع التي تعبُر بلدة ما، ويطلق عليها اسم باجي عبور *bâcı ʻubûr*؛ لكن لم يتّضح إن كانت هذه الضّريبة تُدفع إلى المحتسب أم لا. ويبدو على أي حال أنها مختلفة عن الضّرائب الجُمركية التي سنشرحها لاحقاً[3].

أما بالنّسبة لعائدات الخزينة المركزية، فيبدو أنها قد ذهبت إلى خزينتين كل منهما منفصلة عن الأخرى، الخزينة العامة أو خزينة الدّولة – التي كانت مرادفة للقسم المالي

---

(1) من أجل مصر انظر قانون نامه، ديجون ج 2 ص 199، 233، 234، 236؛ ومن أجل سوريا انظر هامر ج 1 ص 228، 230.

(2) هنالك العديد من الرّسوم التي وردت في قانون نامه سليمان تحت عنوان «قانون ولاية سمندره»، والرّسوم التي فرضت على ذبح الحيوانات لتحضير أجزاء منها لأجل الطّعام؛ انظر سليمان سودي ج 2 ص 123، وقائمة عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 26 وما يليها.

(3) في القرن الثّامن عشر على سبيل المثال وجدت وثيقة جُمركية في طرابزون Trebizond تشير إلى باجي عبور *bacı ʻubûr* فرضت على التّبغ. وهي لا تمتّ بصلة إلى الرّسوم الجُمركية، إذ ذكر في النّص أن «الباج يُجبى بشكل مستقلّ عن الجمارك». يذكر سليمان سودي ج 3 ص 41 رسماً يدعى مرورية *murûrîye*، وبما أن كلمة مرور تعني العبور بالعربية، فقد تكون هذه تسمية أخرى لباجي عبور.

ويطلق عليها اسم «ميري»[1] – والخزينة الخاصّة[2] أو الخزينة الدّاخلية[3]، ويُطلق عليها اسم «خزينة الدّاخل»[4]. لم تكن هاتان المؤسّستان مستقلّتين بشؤونهما، بل شكلتا وحدة متكاملة، فكانت الخزينة الدّاخلية القسم الذي يُحتفظ فيه بالممتلكات القيمة بكافة أنواعها إضافة إلى العائدات الماليّة المتراكمة، بينما يحتفظ في خزينة الدّولة بالعائدات الماليّة المخصّصة للإنفاق الحالي. من المحتمل ألا يكون هذا التّقسيم للخزينة المركزية موجوداً في السّابق، بل كانت جميع العائدات المحصلة لدى السّلطان تعود إلى خزينة واحدة. وهذه الخزينة هي المركز المالي الذي اعتمده الوزراء لتسديد أجور الخدم، ويشمل ذلك أفراد القوات النّظامية الذين كانوا يتلقون أجورهم نقداً، ولتغطية نفقات المؤسّسة الحاكمة بكاملها إن لم تكن تعتمد على عائدات الأراضي الإقطاعية. وحتى بعد التّقسيم الذي حصل لاحقاً (إن لم يكن موجوداً منذ البداية)، لم تكن شؤون القسمين منظمة بشكل متوازٍ. وبهذا، وبالرّغم من أن بعض العائدات كانت تُدفع بشكل مباشر إلى الخزينة الدّاخلية، فمن الواضح أن هذه العائدات بكاملها كانت تحصَّل عن طريق الميري؛ ومع أن بعض النّفقات «الدّائمة» كتلك الخاصّة بالحريم والخدمة الدّاخلية كانت تأتي وبشكل مباشر من الخزينة الدّاخلية، فيبدو أن خزينة الميري هي المسؤولة عن دفع أجور باقي أفراد القصر السّلطاني والتّزويد بالتّجهيزات الضّرورية لرفاهيته[5]. كانت خزينة الميري غير مخوّلة

(1) خزينه يى عامره *Ḥazînei ʻÂmire*. انظر الجزء الأول من الكتاب.

(2) خزينه خاصّة *Ḥazînei Ḥâṣṣa*.

(3) إيچ خزينه *Iç Ḥazîne*.

(4) خزينه يى اندرون *Ḥazînei Enderûn*.

(5) انظر بنود النّفقات في كشف طرخونجى أحمد پاشا وكشف أيوبي قانون نامه سى *Eyyûbî Ḳânûn-nâmesi*، حيث تتضح عائدات ونفقات العام الهجري 1071 (1660-1661 م) – وهي موجودة في كتاب أحمد راسم ج 2 ص 225 وما يليها، الحواشي. لم تشمل رواتب معظم العاملين في القصر السّلطاني فحسب، بل أيضاً نفقات المطابخ السّلطانية والملابس وأجور الخدم (الخصيان بشكل عام) العاملين في القصور السّلطانية المختلفة (والتي تدفع عن طريق الشّهر أميني، انظر الجزء الأول من الكتاب)، والنّفقات الأخرى للقصر.

بالاحتفاظ بأي من العائدات الماليّة لصالحها الخاص. فكانت مجبرة على تسديد أي فائض مالي للإنفاق السّنوي إلى الخزينة الدّاخلية. ولكن في حال عانت من عجز مالي في سنة من السّنين، فمن الممكن لها بعد موافقة من السّلطان، أن تحصل على دعم مالي من الخزينة الدّاخلية لموازنة حساباتها[1]. وبهذا كانت الخزينة الدّاخلية عبارة عن مخزن كبير للثّروات المتراكمة، بينما كانت خزينة الميري هي القسم المسؤول عن جميع المهام «العملية» المخصّصة للإنفاق. في الأوقات اللّاحقة أصبحت الخزينة الدّاخلية تُعدّ نوعاً ما مُلكية خاصّة للسّلطان، لكن ذلك كانت يعود على الأغلب إلى القرن السّادس عشر، لأنه في تلك المرحلة أصبح العجز المالي السّنوي أمراً اعتيادياً. وافق السّلاطين على تخفيض عائدات الخزينة الدّاخلية لصالح خزينة الميري بعد كثير من التّردّد. وكان من الطّبيعي أن خلق هذا الأمر نوعاً من التّعارض بين الخزينتين، لأن خزينة الميري أصبحت تعدّ متعلقة بالإدارة المركزية ومستقلّة عن القصر[2].

كانت الدّفعات الماليّة من الخزينة الدّاخلية إلى خزينة الميري تتمّ بإقرار بالمديونية يصادق عليه اثنان من قضاة العسكر ويوقّعه الصّدر الأعظم والدّفتردار[3]. كانت تلك في الحقيقة قروضاً لا تخضع للفائدة، لكن هذه العملية بمجملها لا تحمل المصداقية أو بمعنى آخر هي غير واقعية. من النّاحية النّظرية، يستطيع السّلطان أن يطالب باسترداد

---

(1) دوسّون ج 7 ص 260؛ هامر ج 2 ص 168؛ أحمد راسم ج 2 ص 379-380، الحواشي.

(2) يضم أيوبي قانون نامه سي فقرة غريبة تذكر أن كل العائدات المحصّلة من قبل الخزينة المركزية تعدّ «مصروف جيب» للسّلطان (*ceybḫarclığı*). ولم يتضح هنا ماهية العائدات المذكورة. تظهر الفقرة في بداية القسم المخصّص للنّفقات، وتقدر العائدات المعنية بالذّهب، بينما تُقدّر بنود القسم السّابق، المتعلقة بمصادر الدّخل، بالفضة. في الوقت نفسه يبدو من غير المرجح أن السّتة ملايين قطعة ذهبية المذكورة هنا هي العائدات المحصّلة للسّلطان بغضّ النّظر عن تلك المحصّلة من الميري. تبلغ قيمة تلك القطع حوالي 581 مليون آقچه، وفي زمن هذا القانون نامه كانت القطعة الواحدة تعادل حوالي 120 آقچه. وبهذا تعادل 581 آقچه أقل من خمسة ملايين قطعة ذهبية، وبما أن بعض العائدات الواردة في قسم النّفقات تذهب مباشرة للسّلطان، فيبدو من المحتمل أن السّتة ملايين الموصوفة بأنها «مصروف جيب» تشكل كل الدّخل المتحصّل للخزينة المركزية ككل.

(3) دوسّون، المصدر السّابق.

هذه القروض في أيّة لحظة، ولكن من النّاحية العملية، لا يوجد أي مصدر مالي آخر لتعويض هذه القروض باستثناء عائدات أراضي الوقف (التي أصبحت لاحقاً مورداً مالياً أيضاً تقترض منه خزينة الميري)، والتي سُمح فقط لمن كان في منصب الدّفتردار بأن يقوم ببعض القروض الماليّة من عائدات الوقف هذه لصالح الخزينة الدّاخلية فقط دون سواها، وبما أن الفائض المالي ومهما بلغ حجمه كان يعود دائماً إلى الخزينة الدّاخلية في جميع الأحوال، فليس من المنطقي تسديد أو تغطية هذه القروض لاحقاً. وعندما أُجبرت الخزينة الدّاخلية في البداية على مساعدة خزينة الميري بمنحها هذه القروض، فعلت ذلك مقابل شرط واحد هو رفع مقدار الضّرائب للسّنة القادمة لكي تتمكن خزينة الميري من تسديد ديونها لاحقاً إضافة إلى الفائض الذي تحصل الخزينة الدّاخلية عليه عادة. من الممكن تحقيق هذا الأمر في حال كان العجز المالي استثنائياً، لكن الصّورة الحقيقية هي أن النّفقات كانت ولفترات طويلة الأمد تتجاوز العائدات بكثير. في الحقيقة لم يكن سحب هذه القروض من الخزينة الدّاخلية أوتوماتيكياً أو مباشراً، بل تطلب الموافقة في المرحلة الأولى والمصادقة عليها من جهات رسمية عُليا، بالإضافة إلى بعض الثّبوتيات للتّأكيد على تسديدها لاحقاً؛ فرضت هذه الأمور بمجملها بعض القيود على المُسرفين من الصّدور العظام والدّفتردارية حتى لا يتفاقم الخلل المالي الذي كان سائداً في تلك الفترة.

ومع أنه، وفقاً لقواعد الشّريعة، ينبغي تطبيق الضّرائب والرّسوم المختلفة لصالح أهداف محدّدة[1]، فمن خلال الاطلاع على الكشوف الماليّة العُثمانية القديمة، يبدو أن جميع العائدات التي وضعت تحت تصرف الميري - باستثناء تلك التي كانت تُدفع بشكل مباشر إلى الخزينة الدّاخلية - قد وُجّهت وبشكل تقليدي لصالح الإنفاق العام. وفقاً للشّريعة معظم الأهداف التي وُجدت هذه الضّرائب من أجلها تقوم على توجيهها نحو الأعمال الخيرية، وخلال العهد العُثماني كانت تستوفى من عائدات الأوقاف.

---

(1) من أجل «ميزانية» الشّريعة انظر سليمان سودي ج 1 ص 61 وما يليها. انظر أيضاً عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 9 وما يليها.

وإنّ إلحاق كل الأراضي الزّراعية بالدّولة قد ألغى أكثر الضّرائب الشّرعية فائدة؛ بينما من الممكن تكريس الجزية مثلاً لتسديد نفقات القوات المسلّحة والموظفين. وبهذا فإن دمج العائدات السّنوية لصالح الميري لم يكن في الواقع متناقضاً مع قوانين الشّريعة، ولم تقم الحكومة بأيّة مجازفة لسوء التّصرّف بهذه الأموال، بما أن نفقات الأهداف المخصّصة لها بشكل صحيح كانت أعلى بكثير من إيراداتها.

لم نصادف أيّة وثيقة رسمية تشير بوضوح إلى العائدات التي كانت تُدفع بشكل مباشر إلى الخزينة الدّاخلية. لكن يبدو أن من ضمن هذه العائدات هناك «الأتاوة» من دوبروڤنيك[1] Dubrovnik، والأملاك العقارية التي تعود إلى الخزينة عند وفاة القابي قُول لري، والغرامات الماليّة التي فُرضت على المجرمين عند ارتكابهم جرائم القتل بدلاً من خضوعهم لحكم الإعدام، والمكاسب المادية التي تأتي من سكّ النّقود[2]، وحصيلة الضّرائب التي أطلق عليها اسم « بَدَل السّفر» و«بَدَل جيش السّلطنة» – وهما، إن لم تكن الضّرائب الأخرى أيضاً، تشكلان الموارد الماليّة للنّفقات الحربية[3]. كانت محتويات الخزينة الدّاخلية تزداد بالطّبع بشكل مستمرّ عن طريق الهدايا التي تُقدّم إلى السّلطان من قبل الرّعايا الأثرياء والمتنفّذين الأجانب، إضافة إلى الغنائم الحربية التي اختيرت لتقدّم إلى السّلطان. أما بالنّسبة إلى الصّدور العظام والدّفتردارية، فكان التّمييز بين العائدات الماليّة التي توضع تحت تصرّف الميري للإنفاق وتلك التي وجب تسديدها إلى الخزينة الدّاخلية أمراً بغاية الأهمية، بما أن طلبات المساعدة الماليّة التي قُدّمت للسّلطان لم تُستقبل بحفاوة كبيرة. ومع التّبادلات الماليّة التي حصلت بين الخزينتين فمن المحتمل أن الصّورة التي قدّمناها عن الشّؤون الماليّة العُثمانية وآلية عملها غير غامضة كثيراً نظراً لعدم وضوح المعطيات لدينا. وبدلاً من الاستمرار بالتّكهّن عن حقيقتها، سنحاول (لأن الرّوايات لا تقدّم هنا أيضاً صورة

---

(1) مصدرها أيوبي قانون نامه سي. وكانت تدفع «للخزينة الملكية» بينما كان «بدل الجزية» يُدفع من الإمارات لصالح خزينة الميري.

(2) دوسّون ج 7 ص 251.

(3) انظر كشف طرخونجي أحمد پاشا.

مكتملة) تحديد أي من هذه العائدات الماليّة كان يعود إلى الخزينة المركزيّة ككل؛ ويمكننا البدء بالرّسوم الجُمركية بما أن معظمها مرتبط مع رسوم الباج التي ذكرناها سابقاً، وفي بعض الأحيان تُجبى معها من قبل المحتسبين.

لم تفرض الرّسوم الجُمركية (وتسمى گُمرُك *gümrük*)[1] على التّجارة الخارجية فقط، بل فرضت أيضاً على التّجارة الدّاخلية. وكانت رسوم التّجارة الدّاخلية مختلفة عن رسوم الباج التي كان المحتسب مسؤولاً عنها، فبينما فُرض الباج فقط على البضائع التي تتبع لقضاء المحتسب المحلّي كما ذكرنا سابقاً، كان الجُمرك مفروضاً على البضائع التي تمَّ استيرادها من المناطق المجاورة الأخرى إلى أي مركز تجاري، عبر البرّ أو البحر، سواءٌ كان ذلك بهدف البيع في هذه المراكز أو نقلها مجدّداً إلى مناطق أخرى. كانت قاعدة هذا النّظام ترتكز بمجملها على الأقاليم بذاتها بدلاً من شمولها السّلطنة بأكملها. لأنه من حيث المبدأ لم يكن هنالك اختلاف بين هذه الضّرائب الدّاخلية وتلك المفروضة على البضائع المستوردة من خارج السّلطنة، أو تلك التي تقوم السّلطنة بتصديرها[2]. من ناحية أخرى، اختلفت هذه الرّسوم من مكان إلى آخر بما يتوافق مع التّقاليد الرّاسخة المتّبعة بالإضافة إلى الطّبيعة التّجارية للبضائع[3]؛ وكثيراً ما يكون التّمييز فيما بينها مرتكزاً على وضع التّاجر صاحب العلاقة: إن كان مسلماً أو من الذّمّيين أو «حربياً» - أي يسكن في دار الحرب[4].

---

(1) يقال إن مصدر هذه الكلمة أتى من الكلمة اللاتينية *commercium* عبر الكلمة اليونانية *kou-merkê*.

(2) سليمان سودي ج 3 ص 23.

(3) المصدر السّابق ص 29.

(4) انظر على سبيل المثال قانون عام 1650 لجزيرتي رودوس وكوس Cos لدى بَركان *Z.E.E.* ج 1 ص 338-339، حيث فرض على المستوردين المسلمين دفع اثنين بالمئة، بينما فرض على «الحربيين» أربعة بالمئة كضريبة جُمركية (التي كانت في السّابق ثلاثة بالمئة). القانون الخاص بميتيلين Mitylene عام 1709 (المصدر السّابق ص 335) فرض على المسلمين اثنين بالمئة، وعلى الذّمّيين أربعة بالمئة، وعلى الحربيين خمسة بالمئة (باستثناء المستوردات من البندقية و«أراضي الفرنجة»)، حيث يتم استحقاق خمسة بالمئة على الجميع. القوانين الخاصّة بطرابزون Trebizond عام 1709 فرضت على المسلمين والذّمّيين على حدّ سواء دفع ثلاثة بالمئة على البضائع التي تستورد برّاً للاستهلاك المحلّي، وأربعة بالمئة على تلك التي أعيد

كانت هذه الرّسوم في بعض الأحيان عبارة عن نسبة من سعر البيع المحلّي للبضاعة، وفي أحيان أخرى وفقاً للوزن أو الحجم أو الحمولة بكاملها أو الرّزمة[1]. إضافة إلى الضّرائب التّقليدية توجب على التّاجر دفع أجور التّوثيق والتّسجيل الرّسمي، التي أطلق على أحدها اسم در آمد *der âmed* أو أمدية[2] *âmediye*، وتدفع على البضائع المستوردة. وأخرى وجدت لاحقاً أطلق عليها اسم رفتية[3] *reftîye*، فرضت على البضائع المصدرة؛ ومنذ بداية القرن السّابع عشر بدأ العمل بضريبة ثالثة أطلق عليها اسم مصدرية[4] *maşderîye*، فرضت على البضائع المستوردة من الخارج إلى مركز تجاري عُثماني بهدف البيع. أطلق على الرّسوم التي فرضت على البضائع المنقولة برّاً لأهداف تجارية ضمن السّلطنة من

تصديرها، أما الحربيون فيتوجب عليهم دفع خمسة بالمئة (سليمان سودي ج 3 ص 30). أما القانون الخاص بالمورة Morea عام 1716 (لدى استرجاع الباب العالي لها) فقد فرض خمسة بالمئة على أقمشة الحرير من الحربيين وأربعة بالمئة فقط من الآخرين (بَركان ج 1 ص 329). يظهر قانون الشّام عام 1548 (المصدر السّابق ص 221) وجوب دفع المصدرين من الفرنجة جُمركاً ورسوماً أخرى أعفي منها الرّعايا العُثمانيون.

(1) انظر على سبيل المثال سليمان سودي ج 3 ص 32-33 للفرق بين الطّرق المستخدمة في المركزين اللذين اختارهما كمثالين وهما طرابون Trebizond وطوقات Toḳat (حسب قانوني 1709 و1710 على التّرتيب)، وبَركان ج 1 ص 211 (قانون عام 1571 لطرابلس في سوريا).

(2) من الفارسية *dâr âmäd* بمعنى «دَخَلَ».

(3) من الفارسية *räft* بمعنى «ذهَبَ».

(4) أو مسطرية *mastarîye*. يشرح سليمان سودي معنى الكلمة بأنها «رسم إضافي»، وفرضت بعد الأمدية والرّفتية. انظر A. C. Wood «تاريخ شركة المشرق» من أجل فرض المسطرية على تجار الفرنجة في عهد أحمد الأول. يقول عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 55 إن المصدرية فرضت على البضائع المستوردة الأجنبية فقط.

كتب كلّ من عبد الرّحمن وفيق وسليمان سودي عن الأمدية والرّفتية والمصدرية وكأنها تشكل الرّسوم الجُمركية الفعلية. لكن قانون عام 1571 لطرابلس يظهر أن الدّر أمد هي مرادف للقلم رسمي أو «رسم المكتب» وهي منفصلة عن الجُمرك؛ وفي الاتفاقيات الفرنسية الشّهيرة عام 1740 انظر: *«Le Régime des Capitulations»* G. Pélissié du Rausas ج 1 ص 175. يذكر أن المصدرية هي عكس *«droit de douane»* و*«droit de bon voyage»* (الرّفتية؟)؛ ويكتب دوسّون ج 7 ص 238 أن الأمد والمسطرية ضريبتان إضافيتان على الجمارك.

مدينة إلى أخرى اسم قره گُمرُكلرى[1] *gümrükleri*؛ ومع أن هذه الرّسوم أصبحت تعود بمجملها بحلول القرن الثّامن عشر لصالح الخزينة المركزية، كما هو الأمر بالنّسبة للرّسوم التي كانت تحصَّل من المرافئ والمناطق الحدودية[2]، فقد كانت هذه العائدات مخصّصة للنّفقات المحلّية في السّابق، وفي بعض الحالات كانت تجمع من قبل بعض الطّبقات الإقطاعية[3]. في المناطق الأخرى، كانت جميع الجمارك تجمع من قبل موظفين يتلقون أجوراً شهرية، أطلق عليهم اسم «أمناء»[4]، بينما أصبحت في عهد النّظام اللّاحق تحصَّل من قبل المتعهدين. بالطّبع لم يتمكن هؤلاء من تحصيل الضّرائب في جميع أنحاء الإمبراطورية، فكانت كل مجموعة مسؤولة عن مدينة أو منطقة واحدة، وتضمنت هذه الرّسوم في بعض الحالات بعض مستحقات التّحصيل الأخرى أيضاً[5].

من خلال تثبيت معدّلات ونسب الضّرائب المفروضة، هدف الباب العالي إلى تشجيع استهلاك البضائع في مناطق إنتاجها وبشكل محلّي ومن ثم الحدّ من إعادة تصدير البضائع المستوردة من أي مركز تجاري إلى جهة أخرى[6]. يظهر هذا الأمر بشكل واضح في طرابزون في بداية القرن الثّامن عشر بتحديد رسوم «الرّفتية» المحلّية بمقدار أربعة بالمئة ورسوم «المصدرية» بثلاثة بالمئة[7]. إضافة إلى أن بعض الصّادرات من السّلطنة مُنعت بشكل كامل، من ذلك: الأسلحة والمواد الحربية والقمح

(1) قره تعني «الأرض» أي البرّ الذي هو عكس البحر.
(2) تدعى على التّرتيب جمارك السّواحل وجمارك الحدود – *sevâḥil ve ḥudûd gümrükleri*.
(3) سيّد مصطفى ج 2 ص 125؛ سليمان سودي ج 2 ص 58–59. انظر بَركان ج 1 ص 236 لجباية الجُمرك في غاليپولي من قبل السّنجق بكية (قانون عام 1519).
(4) كما في طرابلس (انظر بَركان، المصدر السّابق).
(5) كما في طرابزون (سليمان سودي ج 3 ص 30 وما يليها).
(6) المصدر السّابق ص 38.
(7) المصدر السّابق ص 32. وهناك اختلافات أكبر في الأقاليم العربية. من أجل مصر انظر البيان المفصل لإستيف ص 338–344؛ من أجل العراق، أوليڤييه ج 2 ص 450–451؛ من أجل دمشق، هامر «*Staatsverfassung*» ج 1 ص 221. هناك رسوم تُجبى في هذه المراكز بالإضافة طبعاً إلى الرّسوم التي تدفع لدى دخول المرافئ.

وزيت الزّيتون والشّحم الحيواني والشّمع والحرير وخيوط القطن والصّوف وأصناف متنوعة من الجلود الأخشاب والقار والكبريت والرّصاص. لكن ومنذ عام 1669، يبدو أن الباب العالي قد تغاضى عن هذه القاعدة مُلبّياً متطلبات التّجّار الأجانب أو حكوماتهم. وفي هذه الحالات تُصدر فرمانات خاصّة وتُقدَّم هذه الاستثناءات إلى الجهات الجُمركية الرّسمية والمرافئ المعنيّة بتنفيذ الأوامر[1]. هناك أمر آخر هدف إليه الباب العالي أيضاً، وهو تشجيع استيراد البضائع إلى المراكز التّجارية الكبرى المأهولة بالسّكان، وبشكل خاص إسطنبول، ولحصول هذا الأمر بشكل فعلي قام الباب العالي بإعفاء المستوردين من دفع ضريبة «الگُمرك» (الجُمرك) في المراكز التّجارية المُهمّة. أما البضائع المستوردة، على سبيل المثال، برّاً من أوروبا، فلم يتمّ إخضاعها لأيّ من الضّرائب على الحدود أو في المدن الأخرى التي عبرتها في طريقها[2].

في المرافئ والمدن الكبرى كانت عمليات تحصيل الرّسوم تحتاج إلى جهود هائلة، فأصبحت مسؤولية جبايتها مقسمة بين مكتبين (*kalems*) محلّيين، قسم يعنى بشؤون المستوردات والآخر بالصّادرات[3]؛ وفي إسطنبول مثلاً، حيث كانت مهام التّخزين ووزن البضائع كثيرة، تمَّ إنشاء قسم أكبر وأكثر تعقيداً لتحصيل الرّسوم[4]. أما في المراكز التّجارية الأصغر حجماً، فقد كان تحصيل الرّسوم الجُمركية يتمّ جنباً إلى جنب مع الضّرائب والمستحقّات الأخرى، وبشكل خاص مع الباج الذي كان قد فرض مع بعض الرّسوم الجُمركيّة على عدّة أنواع من البضائع في مناطق معيّنة[5]. وفي الأزمنة

(1) سليمان سودي ج 3 ص 33–34.

(2) المصدر السّابق ص 37.

(3) المصدر السّابق.

(4) المصدر السّابق ص 38.

(5) المصدر السّابق ص 39. بينما كان القمح بالشّعير يخضعان في بعض الأحيان للجُمرك، فإن هذه المواد لم تخضع للرّسوم المحلّية، أما البضائع المستخدمة للزّينة والرّفاهية كالحرير والقهوة والتّبغ والسّعوط snuff فلا تخضع فقط للجُمرك، بل أيضاً لرسم الميزان ورسوم أخرى تدعى «رخصتية» *ruhṣatîye* و«إعمالية» *I'mâliye*.

كان التّجّار، بعد تسديدهم لجُمرك البضائع التي لا تخضع لرسوم إضافية، يتلقون تذكرة

اللّاحقة، باستثناء إسطنبول، كانت الرّسوم الجُمركية ورسوم «الاحتساب» *Iḥtisâb*- أيّ الرّسوم التي يقوم المحتسب بتحصيلها - تنظم شؤونها من قبل مؤسّسة واحدة[1]. لقد طلب من التّجّار في بعض الأحيان دفع رسوم جُمركية لا تتجاوز خمسة بالمئة من قيمة البضائع التي استوردوها أو قاموا بتصديرها، ورغم ذلك حصلت عدّة مناسبات اضطرّ فيها التّجّار، بعد قيامهم بتسديد كافة الرّسوم المفروضة عليهم والمستحقّات الماليّة المرفقة، إلى دفع نسبة تصل إلى تسعة بالمئة[2].

شكلت التّسويات المتعلقة بالرّسوم الجُمركية المستحقّة على التّجّار الأجانب جزءاً من التّنازلات الكبيرة التي قدّمها السّلاطين العُثمانيون إلى القوى الأوروبية. كان قد فرض على «الحربيين» في البداية دفع رسوم أعلى من تلك المفروضة على رعايا السّلطان. ولكن ولأسباب سياسيّة، قام مُراد الثّالث بخفض هذه النّسبة التي كانت بمقدار خمسة بالمئة على قيمة الصّادرات والواردات، إلى ثلاثة بالمئة. وللتجّار الإنكليز بشكل خاص، قدَّمت السّلطنة امتيازاً تجسد باتفاقيات عام 1599 بين محمّد الثّالث والملكة إليزابيث الأولى[3]؛ وربما بهدف وضع حدّ لهذا الامتياز قام أحمد الأول بعد بفترة قصيرة بإصدار ضريبة «المصدريّة». في عام 1673، وبعد مفاوضات مطوّلة، حصل الفرنسيون على تنازل مشابه[4]، وضمن مجريات القرن الثّامن عشر حصلت باقي القوى الأوروبية، التي كان لرعاياها علاقات تجارية مع السّلطنة

---

tezkere أو شهادة بهدف حمايتهم من التّحصيل المالي الإضافي. انظر الفرمان الموجه إلى قاضي فيلبيه Filibe عام 1698-1699 في أحمد رفيق ص 46 (وثيقة 69): «إذا دفع أحد ممّن يعمل في التّجارة في بلادنا المحروسة الرّسم الجُمركي واستلم وثيقة بذلك، فلا يجوز لأحد أن يطالبه ثانية بالرّسم الجُمركي أو الباج أو أي رسم آخر على نفس البضاعة».

(1) يذكر سليمان سودي ج 3 ص 39 أنها كانت تدار بهذا الشّكل دائماً. لكنه يظهر أيضاً (ص 33) أنه في طوقات Toḳat كانت رسوم المستوردات *Âmedîyei gümrüğü Toḳat* تجبى بشكل منفصل.

(2) المصدر السّابق ص 41.

(3) وود Wood ص 14، 27-28.

(4) دي روزا du Rausas ج 1 ص 63 وما يليها.

العُثمانية، على تنازلات مماثلة أيضاً[1].

من ضمن المصادر الشّرعية الأربعة الأخرى التي كانت تعود في الأزمنة السّابقة إلى الخزينة المركزية، كانت الأكثر الأهمية هي ضريبة الرّأس المفروضة على غير المسلمين[2]. ولكن بما أننا سنشرح طريقة تحصيلها بشكل كامل لاحقاً عندما نتعرض لواقع وشؤون الذِّمّيين في الدّولة العُثمانية، فيكفي هنا الإشارة إلى نقطتين متعلقتين بها. في المقام الأول، يبدو أن القسم الأكبر من هذه العائدات كان يتمّ تحصيله (في الفترات الزّمنية اللّاحقة حُصِّلت هذه الضّريبة من قبل الملتزمين) لصالح الخزينة ويتم إنفاق هذه العائدات لاحقاً من قبل هذه الخزينة على الإقطاعيات التي أطلق عليها اسم أوجاقلك *ocaklık*، وكانت «الجزية المحلّية»، كباقي الضّرائب المحلّية، تُعدّ عائدات خاصّة بالإقطاعية[3]. في المقام الثّاني، أشار الفارس دوسّون إلى أن الجزية مصدر للعائدات الماليّة ثم أضاف فقرة عن الأتاوة التي كانت تدفع من قبل الغجر في السّلطنة، وضمَّن روايته أنها كانت نوعاً من الجزية لم تؤخذ من المسيحيين فقط، بل

---

(1) أشار دوسّون إلى أن المعدّل كان ثلاثة بالمئة للأوروبيين وأربعة بالمئة للمسلمين وخمسة بالمئة للذِّمّيين. بينما أشار هامر ج 1 ص 215 إلى معدّلين فقط: ثلاثة بالمئة للأجانب وخمسة بالمئة للمحلّيين. انظر إستيف حيث يوضح أن هذه هي المعدّلات الأساسية، وأن بعض بضائع الرّفاهية كالتّبغ والقهوة والخزف الصّيني والأقمشة الهندية لها معدّلات أعلى (في مصر على الأقل) تصل إلى ثمانية ونصف أو عشرة بالمئة. كان التّجّار الأوروبيون يتهربون من دفع معظم الرّسوم الأخرى لكنهم بالمقابل مطالبون بدفع مبالغ كبيرة كهدايا وتبرعات؛ انظر شارل رو «*Les Échelles de Syrie*» ص 50 وما يليها.

(2) نفضّل استخدام مصطلح «جزية» لهذه الضّريبة، ووفقاً للاستخدام العُثماني ترادفها كلمة «خَراج». ومن خلال هذه الكلمة كان الفقهاء والكتّاب الأتراك يعودون إلى المنشأ الأصلي لكلمة خراج بما أنها تطلق على أي ضريبة مفروضة على غير المسلمين (تمييزاً لها عن الأعشار)؛ ولكن في العصور الوسطى أصبح المسلمون يستخدمونها حصراً للضّرائب المفروضة على الأراضي، أما ضريبة الرّأس المفروضة على غير المسلمين فتميزت بكلمة «جزية» *cizya* أو «جوالي» *cawâlî*. وبقي المصطلح الأخير مستخدماً رسمياً في مصر حتى نهاية فترة بحثنا.

(3) سيّد مصطفى ج 2 ص 125. يقول سليمان سودي ج 2 ص 58-59 إنه حتى أصحاب الإقطاعيات العاديين كانوا يجمعون الجزية المحلّية والجُمرك المحلّي لصالحهم الخاص.

فُرضت أيضاً على المجموعات التي اعتنقت الإسلام لأنها عُدَّت فئات منشقة[1]. لكن قامت دراسة حديثة بتصحيح هذه الفكرة الخاطئة. فما عدَّه دوسّون نوعاً من أنواع الجزية المفروضة على المسلمين الغجر كان في الحقيقة «بدلاً». في القرن السّادس عشر شكل غجر الرّوملي أوجاقات مسلمة تمتّعت بمزايا «العسكر» التي ذكرناها سابقاً، لكنهم عندما توقفوا عن تأدية خدماتهم العسكرية لاحقاً، وبدلاً من تخفيض مكانتهم إلى مكانة «الرّعية»، فُرضت عليهم رسوم خاصّة بهم بدأت جبايتها منذ عام 1622. أما الغجر المسيحيون فقد فُرضت عليهم رسوم أعلى من تلك المفروضة على المسلمين كما أشار دوسّون، ولكن في الحقيقة الجزء المالي الذي يمكن اعتباره «جزية» هو الفرق بين المقدارين اللذين تدفعهما كلّ من الفئتين[2].

كانت «الأتاوة التي تدفعها الدّول المسيحية المجاورة»، والتي من الممكن أن نصنّفها ضمن مصادر العائدات الماليّة، نوعاً من أنواع الجزية أيضاً. لم تفرض هذه الضّرائب بشكلٍ فردي على المسيحيين و«أهل الكتاب» كرعايا مباشرين للفاتحين المسلمين، بل فرضت بشكل عام على جميع السّكان الذين تعهّد حُكامهم بدفعها، وبهذا كانت حماية ممتلكاتهم معتمدة بالكامل على حماية السّلطنة بموجب تبعيّتهم وخضوعهم لها. كانت الدّول الثّلاث التي خضعت لدفع الأتاوة للباب العالي في الوقت الذي جرى فيه هذا البحث هي: ڤالاخيا (الافلاق) ومولداڤيا وراغوسا؛ وأطلق عليها الاسم الذي أشرنا إليه سابقاً «بدل ضريبة الرّأس»[3]. كانت تدفع بانتظام أولاً من

(1) ج 7 ص 237. لم يكن هناك، حسب علمنا، تمييز بين الأرثوذكس والمسلمين غير الأصوليين من ناحية الضّرائب.

(2) انظر مقالة «Çingeneler» التي كتبها M. T. Gökbilgin في الموسوعة الإسلامية، ومفادها أن السّجلات كشفت وجود الغجر في الإمبراطورية العُثمانية. ومن الغريب أنه بالرّغم من إشارة دوسّون إلى الغجر وكأنهم موجودون في الأقاليم الآسيوية فقط، فإن الوثائق تظهر وجود جماعات منهم في أنحاء البلقان منذ القرن السّادس عشر ويبدو أنها لا تذكر تواجدهم في مكان آخر سوى إزميت Izmid وبورصة Bursa. انظر فرمان عام 1568 المنشور في كتاب أحمد رفيق ص 14.

(3) بدلي جزية *bedeli cizye*.

ڤالاخيا (الافلاق) في عام 1417، ومن راغوسا عام 1459، ومن مولداڤيا عام 1511؛ ومن عام 1541 وحتى عام 1699 تلقت السّلطنة هذه الأتاوة من مملكة ترانسلڤانيا أيضاً.

وبدءاً من القرن السّادس عشر، أصبح بإمكان الخزينة الاعتماد على العائدات الماليّة الدّائمة والثّابتة الآتية من الأقاليم العربية التي ضمّها سليم الأول بفتوحاته[1]. أُطلق على هذه العائدات اسم «إرساليات» *irsâlîyât*، وكانت من وجهة النّظر الماليّة مشابهة جداً للأتاوة التي تلقتها السّلطنة من الدّول الأوروپية التّابعة. وبهذا يمكن لنا أن نضيفها إلى قائمة «بدل ضريبة الرّأس». مع ذلك كانت طبيعتها مختلفة، لأنها ومن حيث المبدأ تشكل بالكاد بدائل ماليّة لما يمكن أن تقوم الخزينة بتحصيله من هذه الأقاليم كنوع من الضّريبة العامة لو أن تلك الدّول خضعت للحكم المباشر.

في الفترات الزّمنية اللّاحقة كما يبدو، كانت الخزينة تهدف إلى تحصيل رسوم ماليّة ثابتة[2] من الأقاليم الخاضعة فقط للإدارة العادية. فعلت هذا على سبيل المثال، عام 1729–1730، عندما فُرضت إرساليات دائمة على إقليمي تفليس Taflîs وهَمَدان Hamadân المفتوحَين حديثاً، واللذين كانت شؤونهما الماليّة تنظم في البداية (وفي الحقيقة يُساء تنظيمها) من قبل الدّفتردارية المحلّيين[3]؛ وفي منتصف القرن السّابع عشر كانت الشّؤون الماليّة للرّسوم الثّابتة تنظم من قبل دفتردار البوسنة وسنجق بكية الهرسِك Herzegovina. بينما كانت وفي نفس الفترة، جميع هذه العائدات تقريباً تحصَّل عن طريق الملتزمين – وبهذا كانت جميع العائدات الماليّة التي تلقّتها الخزينة تقريباً، هي عبارة عن رسوم ثابتة محضّرة مسبقاً عن طريق عقود – ومن الممكن ألا يكون هذا الأمر مُهمّاً لدى المسؤولين عن تنظيم الشّؤون الماليّة للخزينة وتحصيلها:

(1) كانت الأتاوة المصرية ثابتة ومقدارها 150,000 قطعة ذهبية بالسّنة، وتتميّز عن تلك التي تدفعها الأقاليم الآسيوية بكونها موجهة إلى خزينة السّلطان الخاصّة؛ انظر كومب «مصر العُثمانية» ص 73.

(2) إن ترجمتنا لكلمة «ثابت» هي «مقطوع» بالعربية، وتشير إلى أن هذه الدّفعات محدّدة سلفاً.

(3) انظر المقال المهمّ «أحداث عام 1142» الذي كتبه عارف في *T.O.E.M.* رقم 2.

سواءٌ حُصِّلت من الملتزمين أو من حكام الأقاليم. لكن بحلول نهاية القرن السّابع عشر ظهرت التّأثيرات السّلبية لالتزام الضّرائب قصير الأمد بشكل واضح، ومن المحتمل أن العودة للّجوء إلى «الإرساليات» من بعض الإيالات كالبوسنة وتفليس، كانت محاولة للحدّ من أثر هذه الصّورة السّلبية. أما مدى التّشابه بالنّسبة للخزينة بين هذه المساهمات الماليّة الثّابتة و«بَدَل ضريبة الرّأس» من الأقاليم التّابعة، فيتضح، في حال كون النّص المطبوع صحيحاً، في البند ذاته من الكشف المالي، حيث نجد الأتاوة المقدَّمة من هوسپودارية مولداڤيا مصنّفة جنباً إلى جنب مع المساهمات المقدَّمة من البوسنة والهرسِك[1].

بقي القليل مما سنشير إليه بخصوص المصدرين الآخرين المتبقيين اللذين يشكلان جزءاً من العائدات الشّرعية. في المراحل الزّمنية الأولى من المؤكد أن الغنائم الحربية كانت إحدى أهم هذه العائدات، وكما ذكرنا في السّابق، يحق للسّلاطين، وفقاً للعُرف الإسلامي، الاحتفاظ بخُمس هذه العائدات. تضمّنت الغنائم الحربية أسرى الحرب - وكان أيضاً من حق السّلطان أسير واحد من كل خمسة رجال - ويقال إن نظام «القاپى قُول لرى» قد تألّف من هؤلاء الأسرى قبل تأسيس نظام الدّوشِرمه، بينما كانت قيمة باقي الغنائم الحربية تكرّس في القرن الرّابع عشر، (وربما بعد ذلك أيضاً)،

---

(1) من الممكن ألا يكون النّص الذي طبعه عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 328 صحيحاً إذ يذكر فيه «115 كيساً - الأموال التي وافق عليها لتدفع عن الفرق العسكرية من قبل بكلربك مولداڤيا ودفتردار البوسنة وبك الهرسِك». لكن الإشارة إلى بكلربك مولداڤيا مفاجئة نوعاً ما، فإن الهوسپودار لم يكن يحمل هذا اللقب، فهل لنا أن نقرأ «بغداد» بدلاً من «بُغدان» Boğdân (الاسم التركي لمولداڤيا)؟ إذ يحتاج ذلك إلى تغيير حرف واحد باللغة العربية. ومن الغريب أيضاً أنه إن كان يقصد بالضّريبة المولداڤية «بدل الجزية»، فلا بدّ أن تكون مخصّصة لغرض محدّد، وألا يذكر الكشف أتاوة ڤالاخيا (الافلاق) وراغوسا. يبدو أن هذا الكشف المالي غير صحيح بشكل كامل لأن المبالغ التي تظهر في عدّة بنود لم تُحسب من ضمن العائدات الإجمالية المذكورة على حدة. والأمر المحيّر الأخير هو أن المساهمات المالية يجب أن تأتي من الهرسِك والبوسنة معاً بما أن الهرسِك سنجق في إيالة البوسنة. وهنا يتوقع المرء أن يكون دفتردار البوسنة قد شمل عائدات الهرسِك في المساهمات المحصّلة من الإيالة بأكملها للباب العالي.

للحفاظ على المساجد ورعايتها إضافةً لدعم رجال الدّين[1]. أما عائدات المناجم وأعمال استخراج الملح وحقول الأرز، فكانت هذه بمعظمها تُعدّ من الممتلكات التّابعة لأراضي السّلطنة، وجميع عائدات هذه الأراضي ستقدَّم إلى الخزينة المركزية. في القرن الثّامن عشر، وفقاً لدوسّون، توجب على المتعهّدين الذين استثمروا مناجم الذّهب والفضة أن يقوموا بتسليم كل ما يستخرجونه إلى ورشات سكّ النّقود بسعر أقل بنسبة ثلاثين بالمئة من القيمة الحقيقية لهذه المواد في السّوق. ولكن يبدو في الحقيقة أن مسؤولي الخزينة تمكنوا من استغلال قسم من ثروات المناجم وبيعه لصالحهم الخاص، وبهذا تمكنوا من تحصيل فوائد ماليّة كبيرة. أما المتعاقدون مع السّلطنة لاستخراج النّحاس من المناجم، فيبدو أنهم مجبرون على تسليم جزء محدّد من هذه المنتجات مع التّصرف بالفائض وفقاً لرغباتهم – ومن حيث النّتيجة أديرت هذه المناجم بشكل أفضل. أشار دوسّون أيضاً إلى تجنيد العمال بالقوة للعمل في هذه المناجم، مشيراً إلى أن السّكان المحلّيين عاشوا بحالة قلق دائمة خوفاً من إخضاعهم للعمل فيها[2]. ولكن إن كان هذا يشير إلى تمتّع المتعهّدين بنفوذ يمكّنهم من إخضاع البعض للعمل في هذه المهام الشّاقة – وليس أن بعض العوارض خانات استثنت من شارك بهذه الأعمال من دفع الضّرائب العُرفية بالمقابل – وفي حال إصدار الحكومة لقرار يسمح بإجراء كهذا فهي في الحقيقة تتخطى حدود السّلطات العُرفية التي يتمتّع بها السّلطان[3]. أطلق على حقول الأرز اسم «چلتك» *çeltik*، وكان العاملون بحقول الأرز «چلتكجية» *çeltikçis* والعاملين باستخراج الملح «توزجى»[4] *tuzcus* يتمتّعون

(1) انظر هامر ج 1 ص 56، 59، 213؛ سيّد مصطفى ج 1 ص 19، 65. يلاحظ الكاتب الأخير أن الغنائم كانت تثري الضّباط الإقطاعيين أيضاً، لكنها لم تكن لهم ولا للسّلاطين مصدراً دائماً للعائدات، إذ تعتمد على نجاح الحملات.

(2) ج 7 ص 252–253.

(3) يصف سليمان سودي ج 1 ص 25 الإجبار على العمل (*angarya*) بأنه اضطهاد غير قانوني من الدّولة ويدعى «شاقه» *şakke*. ويذكر أن الاستبدادات العُرفية على نوعين: «عادية» *ʿâdîye* و«معتادة» *muʿtâde* و«شاقه» تعني صعبة ومؤلمة.

(4) تُوز *Tuz* بالتُّركيّة تعني «ملح».

بمكانة مميّزة، على الأقل في بعض المناطق، حيث تمَّ استثناؤهم من دفع ضريبة العوارض[1]. وليس كل من عمل في حقول الأرز يتبع بشكل تلقائي للعاملين في أراضي السّلطنة، فكان بعضهم تابعاً لإقطاعيات تقليدية وإقطاعيات «الخاص» التي يشرف عليها السّنجق بكية والصّوباشية[2]. كانت القاعدة العامة تنطوي على تقسيم محاصيل الأرز بالتّساوي بين «صاحب الأرض» و«المُزارع»، بما أن الأول حرص على تأمين البذور ومياه الرّي، بينما قام الآخر بإنجاز المهام الضّرورية التي تتطلّبها الأرض[3]. أما حقول الأرز التّابعة للسّلطنة، فقد حصل السّلطان عن طريق الموظفين على نصف المحصول. وعن حقول الأرز التي تعود ملكيتها للإقطاعيات الأخرى، تلقّى السّلطان «عُشر» المحاصيل المزروعة[4]. يبدو أن بيع الملح كان يخضع للسّيطرة الحكومية بشكل كامل، كما أن مستودعات الحكومة المخصّصة لتخزين الملح[5] كانت تملأ من قبل التّوزجيّة مقابل استثنائهم من دفع ضريبة العوارض كما ذكرنا سابقاً. سُمح للرّعايا الذين يسكنون المناطق المجاورة لحقول الملح (على الأقل في سنجق واحد)، باستخراجه للاستهلاك الخاص دون دفع ضريبة الباج[6]؛ وبالرّغم من أن هذه الضّريبة فُرضت على حمولات الملح المستوردة إلى مركز تجاري ما[7]، ففي

(1) من أجل إعفاء الچلتكجية انظر قانون إيچ إيل İç İl (1584) (انظر هامرج 1 ص 267) وقانون سيس (1519) وقانون Özer (في عهد محمّد الثّالث) في بَركان *Z.E.E.* ج 1 ص 54، 202، 228، ومن أجل التّوزجيّة انظر قانون سلستره Silistre (في عهد سليمان الأول)، المصدر السّابق ص 275.

(2) انظر مثلاً قانون 1528 من أجل آيدين Aydin (المصدر السّابق ص7).

(3) انظر قانون İç İl وقوانين عام 1528 من أجل كوتاهية Kütâhya وملاطية Malaṭya، المصدر السّابق ص 28، 111.

(4) يبدو هذا على الأقل في قانون آيدين Aydin الذي يذكر أن هذا العُشر يُحصَّل من حصّة المزراع وحصّة صاحب الإقطاعية؛ وقد وضع هذا القانون للمساواة بين المناطق المحلّية والولايات الأخرى بشأن حقول الأرز.

(5) بالتُّركيّة: *Beylik anbarları*.

(6) انظر القانون غير المؤرخ من أجل Divriki في كتاب بَركان ج 1 ص 119.

(7) على سبيل المثال في بولو Bolu ودياربكر وأورفه وماردين وخربوط Harput وغنجه Gence

سنجق آخر لم تُفرض هذه الضّريبة انطلاقاً من أنّ من يبيع هذه السّلعة هو الحكومة نفسها[1]. في الفترات اللّاحقة يبدو أن العاملين في مناطق استخراج الملح قد وظفوا عمالاً يستخرجون لهم الملح وتدفع الحكومة أجورهم مقابل الكمّيات التي قاموا باستخراجها. وفي هذه الحالة يفقدون استثناءهم من دفع ضريبة العوارض لكنهم لا يخسرون حقهم باستخراج المخزون، وبالكاد يحصّلون بعض الأرباح الماليّة من الفرق بين الدّفعات التي تلقوها من الحكومة وأجور العمال التي قاموا بتسديدها[2].

هذه هي العائدات الماليّة التي تصرفت بها الخزينة لتلبية متطلّبات الإنفاق حتى الرّبع الأخير من القرن السّادس عشر. توالت في الحقيقة عدّة أزمات ماليّة على السّلطنة، عندما كان حجم الإنفاق يفوق حجم العائدات الماليّة، وقد حصل هذا مرة واحدة أو مرتين خلال مراحل الحُكم السّابقة وبشكل خاص خلال حكم بايزيد الثّاني، عندما فرضت بعض الرّسوم كحالة خاصّة لبعض الوقت[3]، وحتى في عهد سليمان العظيم حصل عجز مالي في أكثر من سنة[4]. إلا أن هذا العجز لم يكن بالخطورة التي لاقاها الوضع المالي الذي حصل في منتصف عهد حفيده مُراد الثّالث، إذ كانت الشّؤون الماليّة خارجة عن السّيطرة تماماً. وكانت مظاهر البذخ التي أخذت في النّمو خلال حكم سليمان هي في الحقيقية بذور الفساد. فقد بدأ بعض الصّدور العظام بأخذ الرّشاوى بشكل سرّي مقابل التّعيين في المناصب الرّسمية[5]، ورغم أن الوزير

وچيرمن Çirmen وسرمين والبوسنة – انظر القوانين مختلفة التّواريخ لهذه المناطق في كتاب بَركان.

(1) انظر قانون Biğa المذكور في الأعلى.

(2) انظر قانون رودوس وجزيرة كوس Cos لعام 1650 (بَركان ج 1 ص 340).

(3) سيّد مصطفى ج 1 ص 65.

(4) المصدر السّابق ص 147-148. انظر أحمد راسم ج 2 ص 177، ولطفي پاشا آصف نامه «*Aşafnâme*» النّص 35. في عام 1566 كان من الضّروري إذابة بعض أدوات الطّعام لدى السّلطان لسكّ العملة النّقدية.

(5) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

المتمكن «صوقولّي»[1] عالج شؤون الدّولة بمهارة واستقامة خلال حكم سليم الثّاني والسّنوات الأولى لحُكم مُراد، فقد عادت موجة الإسراف بعد وفاته وعانت الخزينة من نقص مالي حادّ مجدّداً. شهدت الفترة الزّمنية لحكم مُراد فصلاً هاماً من فصول الحملات العسكرية المتواصلة في كل من أوروبا وآسيا، مما قد يكون تسبب في زيادة عدد أفراد الجيش إلى أن أصبح هذا الأمر عبئاً على الخزينة. لقد غطّت الحملات العسكرية على سلبية هذا الأمر لمرحلة مؤقتة لكن هذه الآثار السّيئة بدأت بالظّهور بشكل واضح لاحقاً. كان هذا التّوسع كارثياً على المدى الطّويل، ولم تقتصر تبعاته على الجيش النّظامي فحسب، بما أنه قد ضمَّ على اختلاف رتبه العسكرية أشخاصاً غير مؤهلين أو خاضعين للتّدريب الملائم مما أضعف فاعليته وكفاءته[2]، بل شمل هذا الأمر أيضاً القوى الإقطاعية، بما أن أحد الأساليب الرّئيسية التي اتبعتها الخزينة لتغطي على حجم الإنفاق[3] قد قام على السّيطرة على الإقطاعيات المنتجة (التي أصبحت شاغرة) وضمّها إلى الأراضي الخاصّة بالسّلطنة. كانت عملية الدّمج هذه وما حملته معها من عائدات إضافية هي الخلاص بالنّسبة للخزينة في تلك الفترة، لكن نتيجة لذلك لم تعد هذه العائدات متوفّرة لمنح الدّعم المالي لمسؤولي الإقطاعيات المُهمّين الذين يعيشون على هذه الإقطاعيات. وقد أثر فرض ضريبة العوارض بشكل سلبي، ولو لدرجة طفيفة، على اقتصاد النّظام الإقطاعي، إذ كان عبء هذه الضّريبة ثقيلاً على عاتق المساهمين في الإنتاج الزّراعي. وتسبب هذا بالتّالي في انحراف الإقطاعيات عن الأهداف التي وجدت من أجلها – وتصاعدت العدائية بين العنصرين الإقطاعي وغير الإقطاعي – وظهرت مشكلة العجز المالي العُثماني بشكل واضح للعيان.

شهد حُكم مُراد الثّالث نمواً ملحوظاً لنظام التزام الضّرائب الذي أشرنا إليه أكثر من مرة. لم يكن هذا النّظام فاسداً بطبيعته؛ فمن وجهة النّظر الماليّة يوجد الكثير من التّشابه

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.
(2) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.
(3) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

بينه وبين النّظام الإقطاعي الذي منح المتعاقدين مع الدّولة نفوذاً مشابهاً لذلك الذي تمتّع به السّپاهية، لكن في حال عدم ضبط هذا النّفوذ بحذر، فمن الممكن أن يشجع على ممارسة الاستغلال. لم تكن بداية عمل السّلاطين بهذا النّظام واضحة، ومن الممكن أن يكون هذا قد حدث منذ حُكم محمّد الفاتح. في قانون نامه ذاك السّلطان إشارة إلى الأمر، لكن من المحتمل أن تكون الوثيقة المنشورة عام 1620 التي تضمَّنت هذه الفكرة بعد مئة عام من صدور القانون، قد احتوت على بعض التّحريفات(1)، ووفقاً لروايات معظم السّلطات(2) لم يكن هذا النّظام تحت قيد الاستخدام الفعلي حتى حكم سليمان العظيم، وكان هذا الاستخدام فقط بهدف تحصيل العائدات الماليّة من الأراضي الخاصّة بالسّلطنة. كان يقوم بهذه المُهمّة سابقاً موظفون يتلقون أجوراً دائمة، وصار الضّباط الذين تميّزوا بفضل تضحياتهم الحربية يتعاقدون مع الحكومة مقابل مبلغ سنوي يحدّد بحسب غلّة الأراضي، وبفضل هذا التّعاقد أصبحوا مخوّلين باستئجار موظفي الحكومة لجمع الرّسوم والمستحقّات من السّكان ومنحها إلى «مالك الأرض» (الذي كان السّلطان في هذه الحالة). وبهذا أراح المستأجر الخزينة

(1) انظر ملاحظة المقدّمة لقانون نامه علي عُثمان المنشورة في *T.O.E.M.* رقم 13، 14. ذكر التزام الضّرائب في ص 29، (رقم 14) كالآتي: «يحق الدّفتردارية تقاضي رسم توقيع مقداره 1,000 آقچَه عن كل يوك *yük* (أي مبلغ 100,000 آقچَه) مهما كان عدد اليوكات المحصلة من أراضي «الخاص» السّلطانية، والتي تعطى للأمناء بالالتزام *iltizâm* والأمانة *imânet*». ومن هنا يبدو أن الأمناء الموكلين بتحصيل العائدات من الأراضي السّلطانية يستطيعون إما إرسال كل المال إلى الخزينة مع سحب رواتب لقاء أتعابهم، أو شراء حق أخذ المال لأنفسهم والدّفع سلفاً لمبلغ متفق عليه للخزينة. تعرف هذه الطّريقة بالالتزام؛ وإن الاختلاف بين هذا المصطلح والمصطلح الآخر المستخدم في جباية الضّرائب وهو «المقاطعة» *mukâṭa'a*، هو أن الأول يستخدم، كما عليه الحال هنا، في جباية العائدات من الأراضي السّلطانية بينما يستخدم الآخر لدى جباية العائدات الأخرى بواسطة العقود. انظر عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 62. في حال الالتزام يدعى المتعاقد بالملتزم؛ وفي حال المقاطعة يدعى بالمقاطعه جي.

(2) مثال سيّد مصطفى ج 1 ص 124؛ تيشندورف «*Das Lehnswesen*» ص 50؛ إسماعيل خسرو ص 170. من جهة أخرى يعزو دوسّون ج 7 ص 242-243 إدخال نظام التزام الضّرائب إلى السّلطان الفاتح.

ليس فقط من المشاكل والتّكاليف المرتبطة بتحصيل هذه العائدات، ولكن أيضاً من التّغير المستمرّ لعائدات المحصول والتي يصعب التّكهّن بها. لم تكن سلطة المستأجرين تخوّلهم بتحصيل أكثر من الرّسوم التي منحهم القانون حق تحصيلها من سكان الأراضي السّلطانية، لكن عقودهم هذه مكنتهم من الحصول على هامش جيد من الأرباح، مع حساب المعدّل الوسطي لناتج الأرض، إضافة إلى المكانة التي تمتّع بها من قام بهذه «الخدمات» *hidmets*التي كان المستأجرون يسعون حثيثاً وراءها.

كان هذا النّظام مُرضياً لمّا كان محصوراً بالأراضي السّلطانية الأصلية، لكن عندما قامت الخزينة بإضافة أراضي الإقطاعيات العسكرية التي حصلت عليها إلى هذه الأراضي، وقامت بشكل طبيعي بتوجيه مسؤوليات عائداتها إلى أصحاب العقود، ازدادت صعوبة السّيطرة عليه. علاوة على ذلك، كانت المميّزات التي تمتّعت بها الخزينة نتيجة إلقاء مسؤولية التزام الضّرائب على المتعاقدين قد أصبحت أكثر وضوحاً، وصارت جاذبية تحصيل المستأجرين لهذه الموارد المتزايدة هائلة، لدرجة أن هذا النّظام شمل أيضاً موارد أخرى للخزينة المركزية إلى أن أصبحت جميع العائدات تقريباً تحصَّل بهذه الطّريقة. أصبحت هذه العقود تعرف باسم «مقاطعاتي ميرية» *Mukâṭa'âtı Mîrîye*، أي أجارات الخزينة، وتمثل في الكشف المالي الذي ذكرناه القسم الأكبر من العائدات الماليّة. لكن نتائج هذه التّطوّرات كانت كارثية بالنّسبة للفلاحين والقوات المسلّحة. لقد كان لنشوء نظام «أجارات المالكانه» ***mâlikâne*** leases في نهاية القرن السّابع عشر، والذي منح المتعاقدين استثماراً مدى الحياة لجمع العائدات الماليّة التي كُلّفوا بها، أثره الكبير في تحسين وضع دافعي الضّرائب، لكن كانت له عواقب وخيمة من وجهة نظر الباب العالي الذي كان قلقاً بشكل دائم لدرجة الغيرة على مسألة فقدان سلطته، فقد مكّنت أجارات المالكانه المتعاقدين من فرض سلطتهم على دافعي الضّرائب الذين تعاملوا معهم، وفي كثير من الأحيان إلى درجة غير مرحّب بها، حتى أن الحكومة أصبحت عاجزة عن إزاحتهم[1]. الأمر الذي

(1) انظر مقال «الأعيان» الذي كتبه أوزون چارشيلى İ. H. Uzunçarşılı في الموسوعة الإسلامية،

يستحق الذّكر أنه وبسبب ارتفاع الأسعار بشكل عام في تلك الفترة، لم تعد عقود الإيجار هذه مربحة كما كانت من قبل، بينما كانت الحكومة مجبرة على زيادة نفقاتها بالتّوافق مع زيادة الأسعار، حتى أنه تمّ ذكر حالة اضطرّت فيها إلى بيع حق الفائدة لأحد عقود الإيجار مقابل قيام المتعاقد بتسديد نفس المبلغ للخزينة سنوياً حتى وفاته. ليس من الممكن تعديل هذا العقد أو التّراجع عنه، ويمكن لورثة المتعاقد أن يستفيدوا منه فقط ببيع حقوق عقد الإيجار عن طريق مزاد جديد. وربما عن طريق اعتماد هذا الأسلوب ابتكرت الحكومة حيلة جديدة لتحصيل الأموال في عهد مصطفى الثّالث في منتصف القرن الثّامن عشر. أعلنت الحكومة في تلك الفترة عن عرض أسهُم ماليّة للشّراء بمعدّل فائدة خمسة بالمئة، وكان جزء من هذه العائدات مصدره بعض الرّسوم كالضّرائب الجُمركية، ومدّة العقد ثماني أو عشر سنوات. وعلى الأرجح كان تحصيل هذه العائدات يتمّ عن طريق العقود المتواجدة، «المالكانه» وغيرها. لكن الشّروط التي مُنحت هذه الحصص بموجبها ضمنت للخزينة تحصيل معدّلات فائدة أعلى من نسبة الفائدة التي تلقاها أصحاب الحصص، بالإضافة إلى أن من قام بالشّراء اضطرّ إلى التّنازل عن الفوائد الماليّة للسّنة الأولى كرسم لإتمام العقد[1]. كانت هذه التّجربة من أفضل وأنجح الوسائل التي اتبعتها الخزينة المعوزة على الدّوام. وقد ظلّ نظام الأسهم هذا بالإضافة إلى «المالكانه» وعقود التزام الضّرائب، قائماً إلى تاريخ بحثنا هذا.

خلال تنظيم عقود التزام الضّرائب هذه لم تتعامل الخزينة مع الملتزمين بشكل مباشر، بل كانت عملية طرح المزاد تتمّ عن طريق «رئيس دلّالي الخزينة»[2]، لكن

حيث يعزو تعاظم نفوذ الأعيان في النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر إلى تبنّي نظام المالكانه، وبما أن الأعيان كانوا في تلك الفترة الوحيدين الذين يملكون المال الكافي للحصول على هذه العقود، فقد تمكنوا أخيراً من السّيطرة على الشّؤون المحلّية وأصبح الباب العالي عاجزاً عن فرض سلطته عليهم.

(1) سيّد مصطفى ج 3 ص 99؛ أحمد راسم ج 3 ص 1147، حاشية.

(2) بالتُّركيّة: ميري دلّال باشي *Mîrî Dellâl Başı*. دوسّون ج 7 ص 245.

قبل تمكن صاحب المزايدة الأعلى من الحصول على أي صفقة، مهما كانت جاهزيته وقدرته الماليّة، توجب عليه تعيين كفيل مالي (صرّاف *ṣarrâf*) لضمان تسديد المستحقات الخاصّة بالخزينة ضمن تاريخ محدّد في حال تخلف صاحب العقد عن تسديدها. فقط (الصرّافون) bankers المعترف بهم لدى الخزينة هم من يتحمّلون هذه الكفالة. وفي حال رغب صرّاف عادي بتحمُّل هذه الكفالة وجب عليه تقديم اسمه لتتمّ الموافقة عليه من قبل سلطات الخزينة «الداخلية»، حيث تقوم بالتّحري عن مؤهلاته وقدراته الماليّة، وفي حال كانت مُرضية يقدِّم طلبُه إلى الباب العالي لمنح الموافقة على تسجيله. وبعد موافقة الباب العالي، يُمنح الصّرّاف وثيقة رسمية أطلق عليها اسم «قويروقلى براءه»[1] *kuyrukḷu berât*، ويصبح عندها مُخوّلاً بالتّعامل مع الخزينة بما يخصّ قضايا التزام الضّرائب والأعمال الرّسمية الأخرى. كانت هذه البراءات وراثية (في حال رغب أحد أولاد الصّرّاف بتولّي نفس مهام والده)، وأيّة دعوى قضائية تقدّم من قبل الصّرّافين أو ضدّهم كانت تدرس ويُنظر فيها في محاكم الخزينة. شكل هؤلاء الصّرّافون نقابة مُميّزة، وكان الانتساب إليها مرغوباً به من قبل الكثيرين، كما يجب على المقبولين دفع رسوم كبيرة إلى السّلطات قبل منحهم هذه الموافقة. ووفقاً للعقد يجب على الصّرّاف عند إصداره أيّ إشعار ضريبي دفع رسوم متوافقة مع المبالغ المستحقة لصالح الخزينة، عند المصادقة على هذه الوثائق وعند تسديد المستحقّات[2]. إن فترة بداية الاستفادة من خدمات الصّرّافين المرخصين كضامنين لملتزمي الضّرائب غير واضحة. في المراحل الأولى اعتمدت الخزينة على طبقة متميّزة من القائمين بالخدمات أطلق عليهم اسم «مباشرين» *mubâşir*، ومُهمّتهم تحصيل الضّرائب لصالح الخزينة، لكن لم يتمّ توضيح إن كان هؤلاء صرّافين أيضاً أم

(1) «قويروقلى» تعني (له ذيل). سُميت هذه الرّخص بذلك لأنها مختومة بزخرفة تشبه الذّيل.
(2) كان المبلغ الذي يدفعه الصّرّاف من أجل مستحقاته الأخيرة يدعى «ردّيّه تمسُّك» *reddiyei temessük* (أي رسم إعادة الوثيقة). هناك مبالغ أخرى مشابهة يدفعها الملتزمون والصّرّافون تدعى «خرجى ردّيّه» *harcı reddîye* (رسم مبلغ الإعادة) و«تعهّد تمسّكاتى» *ta'ahhud temessükâtı* (وثائق العقد). انظر عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 102-103. وإن رواية صلة عمل الصّرّافين بالمقاطعة مأخوذة من سليمان سودي ج 2 ص 26-27.

لا. هناك سمة غريبة ومثيرة للفضول لهذا النّظام المتبع، وهي تقسيم الفوائد الماليّة لعقود الالتزام بين المسلمين والذّمّيين، فبينما سُمح فقط للمسلمين بالتزام الضّرائب، كان الصّرّافون دائماً من المسيحيين أو اليهود، بما أنه لم يُسمح للمسلمين وفق شريعتهم بإقراض المال مع فائدة، وبهذا كانت أرباح الصّرّافين من هذه المبادلات تكمن في الفائدة الكبيرة التي يفرضونها على المال الذي منحوه مسبقاً للمتعهّدين ليتمكنوا من الوفاء بالتزاماتهم[1].

كانت الأزمات الماليّة المتتالية التي لحقت بالخزينة قد عادت بالفائدة أيضاً على المصرفيين في الفترات اللّاحقة. ويبدو أن الدّفتردارية لم يقوموا بأي محاولة في أيّة فترة زمنية لتقدير النّفقات السّنوية المترتبة على الخزينة. في حال كانت العائدات الماليّة كافية لتغطية النّفقات فلا بأس بذلك، وخلال الأيام المجيدة للحُكم العُثماني كانت العائدات في أغلب الأحيان تفوق النّفقات بكثير، لدرجة أن محتويات الخزينة الدّاخلية كانت تزداد باستمرار بسبب الفائض المتدفّق. وفي حال حدوث أي عجز مالي، وقد بدأ ذلك يحدث غالباً منذ أواخر القرن السّادس عشر، كان الدّفتردارية يقومون باقتراض المبلغ المطلوب بشكل فوري لتغطية النّقص، ويسدّدون الفوائد المتراكمة على هذه القروض للسّنة القادمة عن طريق فرض ضرائب خاصّة. جلب هذا الإجراء مزيداً من الفوائد لصالح المصرفيين، لكن كيفية تطبيق هذه الرّسوم الخاصّة غير واضحة الطّبيعة، فبالرّغم من أنها تحمل صفة الضّرائب العُرفية، فقد حرص الدّفتردارية على الحصول على التّخويل المناسب بها من محكمة القاضي، ولكن هل كان ذلك عن طريق زيادة ضريبة العوارض أم بطرق أخرى؟![2]

أما مقدار الحالة الحرجة التي وصلت إليها الخزينة في الرّبع الأخير من القرن السّادس عشر بسبب ازدياد عدد الأشخاص الذين تلقوا أجوراً شهرية من السّلطنة،

(1) وفقاً لدوسّون ج 7 ص 248-250.

(2) سليمان سودي ج 1 ص 85، وعبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 108. يورد الأخير أربعة رسوم فرضت لتغطية هذا العجز والقروض، وقد أطلق عليها أسماء «صرّافية» *şarrâfiye*(رسم الصّرّافين)، و«آقچه باشى» *akçe başı*(العلاوة)، و«*güzeşte*» (الفائدة)، و«*enelik nemâ*» (فائدة العام).

فهو أمر يمكن معرفته عن طريق الاطلاع على فقرة في «دستور العمل»[1]. فبينما كان عددهم عام 1562-1563 (أربع سنوات قبل وفاة سليمان) 41,000 فقط، أصبح عددهم عام 1609 (ست سنوات بعد تعيين أحمد الأول) 91,000. وبهذا، بينما كان العجز المالي يُقدَّر بستة ملايين آقچَه في السّنة الأخيرة من حكم سليمان[2]، وصل إلى 600 مليون عام[3] 1597. ورغم أن الحصول على عائدات لموارد ماليّة جديدة قد حسَّن هذه الحالة نوعاً ما خلال حكم محمّد الثّالث وأحمد الأول، في الفترة الواقعة بين عامي 1606 و1611، فقد عانت الخزينة مرة أخرى من أزمة حادّة[4]. كذلك كان الأمر في الفترة الواقعة بين عام 1617 التي شهدت وفاة السّلطان أحمد، وعام 1622 الذي وصل فيه محمّد الرّابع إلى العرش. فقد شهدت هذه المرحلة الزّمنية بمجملها على ما لا يقل عن أربعة تعيينات متوالية لمنصب السّلطان، وقد جرى تقليد في السّلطنة بإسباغ السّلطان عطاياه الكريمة، والتي وصلت قيمتها الماليّة إلى ما يفوق العائدات السّنوية في تلك الفترة المتوجّب منحها للقوات النّظامية. إضافة إلى ذلك أنفقت والدة السّلطان مصطفى الأول مبالغ طائلة دعماً لولدها المجنون[5]. ونتيجة العجز المالي

(1) انظر حاجي خليفة، أو كاتب چلبي (نص في كتاب أحمد راسم ج 2 ص 177 وما يليها، الحواشي، وترجمة بيرناور Behrnauer في *Z.D.M.G.* ج 11 ص 125 وما يليها).

(2) وفقاً لسيّد مصطفى نقلاً عن نعيما وعيني علي. يذكر حاجي خليفة أنه قبل عامين حدث عجز مالي بمقدار ستة ملايين. ويمكن ملاحظة أن كل الأرقام المقدّمة من Behrnauer في ترجمته أعلى بعشرة أضعاف وذلك بسبب خلطه بين اليوك (*yük* 100,000) والمليون.

(3) وفقاً لحاجي خليفة نقلاً عن المؤرخ علي. ويبدو هذا الرّقم عالياً لدرجة كبيرة. لكن حاجي خليفة مصيب في قوله إنه حتى في عهد مُراد الرّابع عندما استعادت الحالة المالية عافيتها، كانت النّفقات السّنوية لا تزال بمقدار 600 مليون، وقد يكون رقم 900 مليون لعام 1597 (مقابل عائدات بلغت 300 مليون) صحيحاً. ومع ذلك لا ندري مدى صحة الأرقام التي قدّمها حاجي خليفة.

(4) انظر بيلين Belin «مقالات عن التّاريخ الاقتصادي» في *J.A.*, Série VI, tom. 4, 292 نقلاً عن نعيما. ووفقاً لسيّد مصطفى من ناحية أخرى، فإن الوضع المالي كان مُرضياً لغاية وفاة السّلطان أحمد.

(5) تمَّ خلع السّلطان مصطفى بسبب جنونه بعد عدة أشهر من توليه الحكم عام 1618، وأعيد تعيينه بعد عام عقب مقتل «الشاب» عُثمان الثّاني عام 1622.

الحادّ اقترضت الخزينة في عهد مُراد الرّابع من المصرفيين، بالإضافة إلى تحويل أطباق السّلطان إلى عملة معدنية[1]. استمرّ هذا العجز إلى ما بعد عام 1632 حين تجاوز مُراد العشرين عاماً وتمكن نوعاً ما من فرض وجوده، ولم يتورَّع عن خفض عدد الجنود الذين تلقوا رواتب ثابتة، وهم ممن خضعت الحكومة لرحمتهم منذ توليه عرش السّلطنة، وبهذ أصبح وضع الخزينة مُرضياً نوعاً ما. استمرّ الحال كذلك حتى تعيين خليفة لمُراد هو أخوه إبراهيم غير المُتزن عقلياً. لكن عام 1642 وبعد وفاة الصّدر الأعظم كمانكِش قره مصطفى باشا Kemânkeş Ḳara Muṣṭafâ Paşa، تدهور الوضع المالي مرة أخرى، وازداد عدد القوات التي يتلقى أفرادها أجوراً دائمة كما أن معدّل هذه الأجور ازداد بشكل جنوني؛ استمرّ العجز هذه المرة حتى تعيين كوپريلى محمّد پاشا، وكان أول شخص من هذه العائلة المرموقة يتم تعيينه في هذا المنصب، وحصل على ترقية من محمّد الرّابع أصبح بموجبها صدراً أعظم عام 1656، وقد عمل على خفض وموازنة النّفقات إلى أن أصبحت الموارد الماليّة كافية لتأمين متطلبات الخزينة[2]. بعد ذلك، وحتى نهاية الفترة الزّمنية التي تشمل بحثنا هذا، ألمَّت

(1) عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 322؛ سيّد مصطفى ج 2 ص 97-98. يذكر هذا الكاتب أن حوالي 300 مليون آقچه كانت توزع عند تنصيب كل سلطان. وكانت هذه الهبات تدعى «جلوس بخشيشي» *cülüs bahşişi* (عطايا التّنصيب). وإن آخر رقم حصلنا عليه للعائدات هو 300 مليون في عام 1597، والآخر الذي قدَّمه حاجي خليفة هو 361 مليوناً لعام 1648.

(2) عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 324؛ سيّد مصطفى ج 2 ص 98-99. لكنه حاجي خليفة لا يأخذ بذلك حيث أنه يقفز من عام 1597 إلى عهد مُراد الرّابع (1623-1640) كما لاحظنا، ويذكر أن النّفقات السّنوية قد وصلت إلى أكثر من 600 مليون، ثم انخفضت في عام 1643 (العام الذي تلا إعدام كمانكِش) إلى حوالي 550 مليوناً ووقفت عند ذاك الحدّ في عام 1648. وفقاً للأرقام التي قدّمها في النّص الذي طبعه أحمد راسم كان العجز في السّنة الأخيرة تلك 229 مليوناً، وفي عام 1650 بلغ 154 مليوناً، ثم في عام 1653 وصل إلى 160 مليوناً. تظهر ترجمة بيرناور Behrnauer رقمين مختلفين لعام 1648 هما 500 مليون (5,005 مليون وفقاً لحساباته الخاطئة) بدلاً من 550 مليوناً للنّفقات، و361 مليوناً بدلاً من 321 مليوناً للواردات. علاوة على ذلك، فإن الكشف المالي لطرخونجى أحمد پاشا (لعام 1655) يظهر أن نفقات ذلك العام توقفت عند 656 مليون آقچه بينما بلغت الواردات 580 مليوناً، وبهذا يصل العجز إلى 76 مليوناً فقط (1,87 - أو 2,000 كيس تقريباً). من خلال هذه الحسابات يظهر لنا أن الوضع المالي قد تحسن،

بالحكومة أزمة ماليّة واحدة جعلت السّلطنة بحاجة شديدة للموارد الماليّة، وبالتّحديد أثناء السّبعة عشر عاماً من الحملات المتواصلة التي ترافقت مع نقطة تحوّل تاريخية لمصالح السّلطنة، حيث شهدت هزيمة قوات السّلطان على أبواب ڤيينا عام 1682 وعقد معاهدة كارلوڤيتش عام 1699. خلال القرن الثّامن عشر، ومع أن الباب العالي انشغل بعدّة حروب قصيرة الأمد في العقود الأولى منه في كل من آسيا وأوروبا، فإن هذه الحروب لم تسبّب إنهاكاً شديداً على الموارد العُثمانية؛ وأثناء الثّلاثين عاماً من السّلام في أوروبا، التي تسبق الفترة النّهائية المتعلقة ببحثنا، استمرّ الدّفتردارية بتحصيل العائدات بانتظام إلى أن أصبحت تفوق المقدار المطلوب لتسديد الالتزامات الماليّة، وقد حصل هذا بفضل دعم وحماسة مصطفى الثّالث (في نهاية فترة بحثنا تماماً)، وبهذا احتوت خزينة السّلطان الخاصّة مرة أخرى على مخزون مالي جيد[1].

فيما يخصّ الموارد الماليّة الجديدة التي أضيفت إلى الخزينة المركزية، كانت تلجأ إلى طرق أخرى لتغطية نفقاتها المتزايدة، فبالإضافة إلى عائدات الإقطاعيات العسكرية التي ضُمَّت إلى أراضي السّلطنة، أوجدت الحكومة ضريبة جديدة على المشروبات الكحولية وعلى الأملاك المُصادَرة من الموظفين وبعض الأشخاص الآخرين، سواء كان ذلك عند وفاتهم أو خلال حياتهم.

يبدو أن موقف السّلطات العُثمانية من إنتاج واستهلاك الكحول كان مرتبطاً بموقف من سبقهم من الحكومات المسلمة. وكان هذا الموقف إلى حدٍّ ما غير واضح؛ فبالرّغم من التّحريم الواضح والصّريح في كل من القرآن والسُّنّة، فإن تأثيرات هذا التّحريم

وبالتّحديد في الفترة الواقعة بين وفاة مُراد الرّابع وتعيين كوپريلي. لكن بما أننا نعلم أن عهد إبراهيم اتسم بإسراف جنوني، فمن الصّعب تصديق ذلك. وليس لنا إلا القول بأن أرقام حاجي خليفة التي وصلتنا غير موثوقة. ومن جهة أخرى، فإن الأرقام الواردة في أيوبي قانون نامه سى لعام 1660-1661، أي بعد أربع سنوات من تعيين كوپريلي، تظهر تحسناً ملحوظاً عن أرقام كشف طرخونجي پاشا. فبينما بلغت النّفقات 592 مليون آقچه، كانت حصيلة العائدات 581 مليوناً، وبهذا يكون العجز 12 مليوناً فقط.

(1) سيّد مصطفى ج 2 ص 98-99، ج 3 ص 97-98؛ عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 335-336.

كانت قد ضعفت بعد ظهور الممارسات الصّوفيّة غير التّقليدية. لكن مع مرور الزّمن تخلّى السّلاطين العُثمانيون عن هذه الحركة وأصبح موقف الحكومة عدائياً منها رغم أنها قد ساهمت في تعزيز ودعم سلطة أجدادهم، واتجهوا نحو موقف أكثر تعصّباً نحو هذه الأنواع من المتع كشرب الخمر. وفي الوقت ذاته لم يوجد ملوك مسلمون سابقون تبع لهم هذا العدد من الرّعايا الذّمّيين بالمقارنة مع الحكام العُثمانيين، وبهذا بدأوا من منتصف القرن السّادس عشر، إن لم يكن في مراحل سابقة، سياسة خاصّة بهم تهدف من ناحية إلى منع تعرض الرّعايا المسلمين إلى الإفساد من قبل جيرانهم الذّمّيين، ومن ناحية أُخرى إلى تحصيل الفائدة الماليّة نتيجة إدمان مجتمعات الذّمّيين على صناعة النّبيذ وشربه. كان السّلطان سليمان في نهاية حياته منغمساً وبشغف في تفاصيل الشّؤون الدّينية، ولهذا لم يتخلَّ عن الملابس الحريرية فقط بل قام أيضاً بإلغاء وظيفة مفتش الخمر Wine Commissioner، وإغلاق جميع المحال التّجارية المخصّصة لبيع النّبيذ في العاصمة[1]؛ ورغم أن ابنه سليماً قد لقب «بالسِّكّير» the Sot، فقد أصدر خلفاؤهما العديد من القوانين وبلغت إلى دور القضاء في مختلف المقاطعات حرصاً على منع الذّمّيين من بيع الخمر للمسلمين؛ وبهذا لن يتسبب الذّمّيون الماجنون في إفساد إيمان المسلمين؛ وفي أدرنِه عام 1695-1696 صدر قرار يمنع تجار الكحول من الإبقاء على محلاتهم التّجارية[2]. في تلك المرحلة، وعندما وجدت الحكومة نفسها بحاجة للموارد الماليّة، وبشكل خاص خلال حكم مُراد الثّالث، لم تتردّد في ابتكار أساليب جديدة لتحصيل المزيد من العائدات، فلجأت إلى سياسة متناقضة من خلال فرض رسم خاص على المشروبات الكحولية (مُسكرات رسمى) *müskirât resmi*، لأن هذا القرار يعود على الخزينة بفائدة ماليّة من المفترض أن مصدرها مرفوض وفقاً

(1) أحمد راسم ج 1 ص 265-266، الحاشية (من «تاريخ» صولاق زاده Şolaḳzâde). ولم نجد مصدراً آخر ورد فيه ذكر الخمر أميني *Ḥamr Emîni*.

(2) انظر أحمد رفيق «*Türk Idâresinde Bulğaristan*» ص17، 31، 41 (الوثائق 20، 43، 65). وتظهر فقرة من نص الوثيقة الأخيرة اللهجة المعتادة: «بما أنه يخالف موافقتنا السّلطانية أن تقوم محال الخمور بأعمالها، وأن يتمّ شراء وبيع الخمر والمشروبات الرّوحية والمسكرات الأخرى (باعتبارها مصدر الخبائث) سراً أو علناً في أراضينا المحروسة ...».

للشّريعة، في مرحلة شهدت نجاحاً تجارياً لهذا النّوع من المشروبات. كانت هذه الضّريبة جائرة بحق مجتمعات الذِّمّيين، وخصوصاً أنها فُرضت عليهم بشكل خاص، ودون شك، رغم أن هذا غير موضح بشكل مفصل، كانت هذه الرّسوم تجبى بحسب الكميات المصنّعة والمباعة. وبهدف تخفيف عبء هذه الرّسوم، تقدّم الذِّمّيون بطلب إلى الباب العالي يهدف إلى تحويلها إلى رسوم سنوية ثابتة تضاف إلى ضريبة الرّأس المفروضة عليهم. منحهم السّلطان الموافقة؛ ومنذ ذلك الحين خضع الذِّمّيون الذين امتهنوا بيع الخمور أو صناعتها إلى ضريبة تعادل نصف قيمة الرّسوم العامة سواء كانوا أغنياء أو متوسطي الحال أو فقراء. أضيفت هذه الضّريبة إلى ضريبة الرّأس لتعود إلى الخزينة المركزية، وصارت تستوفى كأحد «أجارات الخزينة»[1] Treasury Leases.

قامت الخزينة بتطبيق «المصادرة» *muṣâdara*، كما سُمِّيت، على ممتلكات الموظفين المتوفّين وغيرهم - لم يكن هذا النّظام جديداً بل طُبّق سابقاً ليس على المُتوفّين منهم فقط، وإنما على المصروفين من الخدمة في ظل الخلافة والدّول التي تلتها شرقاً وغرباً[2]. لم تلقَ هذه الممارسة معارضة تذكر، ومن الواضح أن الفقهاء قد برّروا تطبيقها بأنها قامت باستعادة الأملاك التي حصل البعض عليها بشكل غير قانوني وبهذا وجب استعادتها لخير الصّالح العام، بينما رحّب الرّأي العام بهذه الطّريقة باعتبارها انتقاماً عادلاً ضد قيام البعض باستغلال سُلطتهم. أضاف السّلاطين إلى هذه المبرّرات مبرّراً آخر أقوى حجة. بالعودة إلى «القابي قُول لرى»، أشرنا سابقاً إلى أن كل المناصب الرّئيسية في المؤسّسة الحاكمة شغلها عبيد السّلطان، أو أشخاص وضعهم مشابه لوضع العبيد. وبما أن القانون الإسلامي، وكذلك القانون الرّوماني، نصَّ على أن سيّد العبد هو الوريث الوحيد له، فقد صار للخزينة حق تطالب من خلاله

(1) سيّد مصطفى ج 1 ص 148. انظر أحمد راسم ج 2 ص 361، حاشية.

(2) انظر D. Santillans *«Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita»* ج 1 ص 284-285؛ ومن أجل ديوان المصادرين في بغداد هـ. بووِن «علي بن عيسى» ص 259؛ R. Levy «علم الاجتماع الإسلامي» ج 1 ص 329-330. يورد الفقهاء مثالاً عن قيام الخليفة عُمر بمصادرة نصف ممتلكات حاكم معزول.

بوراثة ممتلكات جميع الأشخاص الذين يُعدُّون من العبيد؛ ويبدو أنها في سعيها للحصول على موارد إضافية، قامت في عهد مُراد ولأول مرة بالاستيلاء على بعض الممتلكات التي كانت تعود إلى ضباط مرموقين وموظفين بارزين عند وفاتهم[1]. كان هذا الإجراء مرخصاً به وفقاً للقانون[2]، فقد نصَّ على أن ممتلكات موظفي الدّولة المتوفين[3]، سواء كان لهم ورثة أم لم يكن، يجب أن تعود إلى الباب العالي[4]، بما أنه في حالة الرّعايا المولودين أحراراً، وعلى الأرجح لغاية هذه الفترة للقاپى قُول لرى، عندما لا يكون للرّجل ورثة ترجع أملاكه للدّولة، ولكن ليس في كل الحالات[5]. في نفس الوقت، وحتى إلى ما بعد تلك الفترة، يبدو أن الخزينة لم تقم بتطبيق المصادرة كقاعدة على جميع القاپى قولى المتوفين، فمن النّاحية العملية وُجد نوع من التّمييز بين نوعين من الأملاك المتروكة. كان معظم القاپى قُول لرى النّاجحون قد حصَّلوا ثروات

(1) سيّد مصطفى ج 1 ص 148. تظهر هذه العقارات في قوائم مصادر العائدات تحت بند «مخلّفات» *muhallefât*.

(2) انظر *T.O.E.M.* رقم 19 ص 70. تظهر بعض القوانين في قسم من قانون نامه سليمان أنها إضافة لاحقة، وقد تعود إلى ما بعد عهد مُراد الثّالث، لكن من المحتمل أن تكون مرتكزة على قانون موجود في زمانه.

(3) بالتُّركيّة: *menşab ve ciheti olandar* (أي من تسلموا منصباً وتلقوا راتباً).

(4) بالتُّركيّة: *Beytü'l-Mâl cihetle veya 'aşavîyet cihetle* (أي إما إلى بيت المال أو إلى العصبيّة من الورثة). يشير مصطلح «بيت المال» باللغة العُثمانية أساساً إلى الخزينة العامة، إلا أن هذا التّعبير يستخدم أحياناً ليشير إلى ممتلكات الشّخص المتوفّى دون ورثة، لأن هذه الممتلكات كانت تعود في النّهاية إلى الخزينة. *'Aşavîyet* (وبالأصح *'aşabîyet*) تعني حالة العصبيّة من الورثة غير أولئك الذين حدّدت لهم الشّريعة ثلثي ما يترك المسلم المتوفى، بالإضافة إلى ما يتبقى من الثّلث الأخير بعد استيفاء نفقات الجنازة والدّيون والمواريث. في هذه الفقرة يبدو أنها ذكرت لمجرد مقارنتها ببيت المال، وتعني *'aşavîyet* هنا الأملاك التي يتواجد من أجلها الورثة. وفي الحالتين معاً يجب أن تمر على الخزينة المركزية. يقول القانون: *Kapıma müte-veccih ola* (أي دع المال يرسل إلى الباب العالي).

(5) انظر على سبيل المثال قانون عام 1522 من أجل *Livâ* أنقرة في كتاب بَركان *Z.E.E.* ج 1 ص 34 حيث يعود بيت المال إلى السّنجق بك، أو قانون عام 1517 من أجل *Livâ* of Biğa (المصدر السّابق ص 19) الذي ينصّ على تحصيله لصالح مدراء الأوقاف.

هائلة، ومع العائدات الضّخمة التي مُنحت لهم كان بإمكانهم الاستغناء عن استغلال مناصبهم بهذه الطّريقة الشّائنة. فعلى سبيل المثال، لو أنهم قاموا بتوجيه هذه الثّروة نحو شراء الأراضي الزّراعية والبيوت السّكنية لكان من الممكن أن تعود ممتلكاتهم هذه إلى ورثتهم الشّرعيين كما لو أنهم كانوا أحراراً. إن كل ما تقوم الخزينة بمصادرته هو النّقود والنّفائس والمعدات العسكرية[1] الموجودة بعد وفاتهم؛ وقد كان السّلاطين حريصين (وربما القاپي قُول لرى الآخرون الذين نظروا إلى مصير ممتلكاتهم عند وفاتهم) على عدم ترك ورثتهم وراءهم دون مصدر مالي يمكّنهم من الاستمرار، وبهذا عندما يموت أحدهم دون أن يترك أملاكاً كان الورثة يتلقّون رواتب تقاعدية تمنحها الدّولة لهم.

عندما تكون الخزينة بحاجة ماسّة للعائدات الماليّة، أو بتوجيه من أحد الدّفترداريّة عديمي الضّمير، تقوم في بعض الأحيان بضمّ جميع الممتلكات المتروكة من قبل قاپي قول غني. ولم يكن من النّادر أن تصادر ممتلكات القاپي قول وهو على قيد الحياة، وكلمة «المصادرة» مناسبة جداً لوصف هذه الحالات. كانت جميع هذه الممارسات مصدراً للعائدات الماليّة للخزينة، رغم كونها غير تقليدية، لكن يبدو أنها طبقت فقط في بعض الحالات عندما كان الموظفون والضّباط المعنيون قد اكتسبوا ممتلكاتهم بطرق غير شرعية أو تطبّق المصادرة في بعض الأحيان كنوع من العقاب[2].

أما ما يخص المسلمين المولودين أحراراً والرّعايا الآخرين، فلم يكن للخزينة حق بوراثة ممتلكاتهم أبداً، إلا في حال وفاتهم دون أن يكون لهم ورثة. لكن بما أن بعض العقارات كانت قابلة للحجز، فقد خُصّص لكل مقاطعة موظف يدعى «بيت المال أميني»[3] مُهمّته تنفيذ الحجز[4]. من الواضح أن تفسير معنى «قابلة للحجز» يشمل

---

(1) كالأسلحة والدّواب والخيام.

(2) سيّد مصطفى ج 2 ص 102 وما يليها.

(3) أو أمين (أو ضابط) بيت المال.

(4) إن مهام أمين بيت المال في مصر محدّدة في القانون نامه (ديجون ص 251-253) الذي ينص أيضاً على وجوب إحالة القضية إلى رئيس القضاة وبحضور الپاشا (على سبيل المثال عندما

الكثير من الحالات وبالتّالي يصعب حصره، وبهذا كانت جميع الأملاك العقارية ليس فقط تلك الخاصّة بالپاشاوات والأغوات[1]، بل أيضاً الممتلكات العقارية الخاصّة بالرّجال من جميع الطّبقات والفئات، بمن فيهم «الشّيوخ» متوسطو الثّراء، عُرضة لأن تخضع لإشارة الحجز القانونية[2]. من الصّعب توضيح مقدار العشوائية التي تصدر عن هذه الممارسات أحياناً، بما أنه من الواضح أن المجتمع العُثماني قد احتوى على العديد من العائلات الغنية والمرموقة، ولم يكن هؤلاء من التّجار فقط بل من موظفي الحكومة أيضاً[3]؛ والذين يبدو أنهم يملكون حق التّدقيق في أملاكهم عند تقاعدهم[4]، تحسباً لحدوث الحجز عليها في النّهاية.

خلال القرن السّابع عشر، عانى الباب العالي من عجز مالي حادّ أكثر من أي وقت مضى، فبحثت الخزينة وبشكل يائس عن أيّ مصدر لموارد ماليّة جديدة، واستمرّت لفترة من الزّمن بفرض الضّرائب وتحصيلها لصالحها الخاص، بينما قام بعض الصّدور العظام بإلغاء ضرائب أخرى، وبهذا تمكّنوا في هذه المرحلة من إعادة الموازنة للشّؤون الماليّة. كان لإحدى الضّرائب الباقية تسمية يمكن ترجمتها بتركيب «بدل النّزول»[5] Travel Substitute، ويبدو أنّها أضيفت إلى الضّرائب المفروضة على «دُور الضّريبة» levy-houses أو النّزُل المؤقت الذي يُستخدم عند السّفر، وأشير إليها في إحدى

تطالب الخزينة بأملاك شخص توفي دون أن يوصي وليس له ورثة).

(1) مثال المُرادي ج 2 ص 62، ج 3 ص 286، ج 4 ص 8، 14؛ الغزّي ج 3 ص 300. في بعض الأحيان يرسل قاپيجى *kapıcı* من إسطنبول لهذا الغرض، المُرادي ج 3 ص 16.

(2) المُرادي ج 3 ص 230. حجز أملاك شهبندر القاهرة، الجَبَرتي ج 4 ص 6، ج 8 ص 14.

(3) دفع أسعد پاشا والي دمشق رشوة إلى السّلطان ليسمح له بتنفيذ حكم الإعدام بحق مسؤول رفيع في الخزينة ومصادرة أملاكه.

(4) المُرادي ج 4 ص 38.

(5) بدلي نزول *bedeli nüzûl* أو *bedeli nûzûl*. تعني «نزل» بالعربية كل ما يهيأ لإقامة الضّيف، و«نزول» تعني الوصول إلى المكان. بالتُّركيّة، وفقاً لردهاوس، تستخدم الكلمتان للدّلالة على «محطة التّوقف حيث يقيم المسافرون مؤقتاً» أو «المؤن وخصوصاً للرّحلة». وهذه الضّريبة، كضريبة العوارض، بحاجة إلى تصحيح فهي لم تفرض فقط على سكان المدن كما يقول دوسّون.

الوثائق باسم «نزول وعوارض خانه سى»[1] Travel and Levy Houses. دفعت هذه الضّرائب «بدلاً» عن الخدمات والمعونات التي وجب على السّكان المحلّيين تقديمها إلى الموظفين والضّباط المسافرين من مكان إلى آخر. إذا سلّمنا بما أشار إليه دوسّون، مع أن روايته عن هذه المساهمات غير صحيحة بشأن مسألة معيّنة[2]، عندما بدأ العمل بجمع «بدلات النّزول» كان جزء من العائدات يذهب إلى حُكام الأقاليم وجزء آخر إلى الموظفين المسافرين الذين تلقوا سابقاً الخدمات البديلة عنها. لكننا نعلم أنه مع بداية حكم محمّد الرّابع (عام 1648) كانت هذه العائدات أو بعضها تذهب إلى الخزينة المركزية، وقد بلغت 1,200 كيس وفقاً للكشف المالي الذي قدَّمه طرخونجي أحمد باشا، والذي أشرنا إليه في مناسبات سابقة. وضمن تعليقاته على هذا الكشف، يشير الصّدر الأعظم إلى أن عائدات «بدل النّزول» بالإضافة إلى «بدل الجيش السّلطاني»[3] Imperial Army Substitute، غير كافية بمجملها لتلبية متطلّبات الإنفاق الحالي، بما أن هذه العائدات كانت تشكل مخزوناً مالياً للاحتياطي الحربي - وبهذا يمكن لنا افتراض أنه يشير إلى أن هذه العائدات كانت تذهب إلى الخزينة «الداخلية»[4]. خلال بحثنا لم نصادف أيّة إشارة أو دلالة متعلقة برسم «بدل الجيش السّلطاني»،

---

(1) بالتُّركيّة: *Nüzûl ve ʻavâriḍ-ḫânesi* أحمد رفيق ص 75 (وثيقة رقم 96). ورد في النّص المنسوخ نزيل *nezil* لكن يبدو أن نزول *nüzül* هي الكلمة الصّحيحة. يربط سيّد مصطفى ج 2 ص 101 العوارض وبدل النّزول معاً مشيراً إلى أنهما فُرضتا أول مرة على دافعي الضّرائب العُثمانيين وأن الخزينة بدأت الاستيلاء على غلالهم في أواخر القرن السّادس عشر أو بدايات القرن السّابع عشر. لكننا نملك وثائق عن العوارض تعود إلى وقت مبكر من القرن السّادس عشر؛ ومع أنه قيل لنا إن عائدات العوارض المفروضة على الفلاحين كانت تُقسم أحياناً بين السّپاهية والسّنجق بكية، فيبدو من المؤكد أن الخزينة قد تلقت على الأقل جزءاً من الغلة من السّپاهية.

(2) يشير إلى أن الخزينة بدأت بالاستيلاء على «بدل النّزول» في عهد أحمد الثّالث (1703-1730)، لكن هذا غير صحيح.

(3) بالتُّركيّة: *bedeli orduyu hümâyûn*.

(4) انظر النّص في كتاب عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 332، وأحمد راسم ج 2 ص 214، 222، الحواشي.

ومن المحتمل أن هذه التّسمية كانت مرادفة لضريبة أخرى أطلق عليها اسم «الدّعم المخصّص لزمن الحروب»[1] War–Time Assistance، ويبدو أن هذه الضّريبة مصنّفة ضمن ضرائب العوارض، وقد فرضت في البداية لتغطية نفقات الحملات العسكرية فقط، لكنها بمرور الزّمن تحوّلت كبقية رسوم العوارض الأخرى إلى ضريبة دائمة. وبفضل دهاء السّلطات، قامت الخزينة بتحصيلها تحت مسمّيات مختلفة مثل «معونة زمن الحروب» و«معونة زمن السّلام»[2] وفقاً للظّروف. يوجد بعض التأييد لتخميننا السّابق قدّمه سيّد مصطفى[3] عن أن ضريبة «بدل الجيش السّلطاني» كانت تسمية أخرى لضريبة «معونة زمن الحروب»، ويذكر أن ضريبة العوارض و«بدل النّزول» كانت جميعها من أنواع الدّعم والمساندة، وأنها كانت تحصَّل في نفس الوقت، إلا أن العائدات المصنفة بأنها «دعم أو مساعدة» تخصّص للإنفاق في الأقاليم على الاحتياجات والخدمات العامة كصيانة الطّرق والجسور وخدمات نقل البريد بواسطة الخيل. من المؤكد بأن الخزينة في العهد العُثماني قد استولت على العائدات الماليّة التي كان من المفترض تخصيصها للأقاليم، ويظهر هذا بشكل واضح من خلال «بدل النّزول» الذي أشرنا إليه، كما أن ضريبة «بدل الجيش السّلطاني» كانت قد سُمّيت بهذا الاسم للتّغطية على ضريبة أخرى.

اعتمدت الخزينة خلال القرن السّابع عشر ممارسات أخرى بهدف زيادة الموارد

---

(1) بالتُّركيّة: *imdâdîyei seferîye*.

(2) بالتُّركيّة: *imdâdîyei ḥaḍarîye*.

(3) أشار إلى أن عائدات العوارض وبدل النّزول كانت ضئيلة جداً بالمقارنة مع الضّرائب المشابهة التي فرضت في تلك الفترة (مع الأخذ بعين الاعتبار الانخفاض الموافق في قيمة المال)، وبهذا يجب على دافعي الضّرائب تسديد مبالغ أعلى عملياً، وذلك عن طريق ضريبتي «السفرية» أو «الحضرية»، التي كانت تنفق على المشاريع المحلّية.

هذه الضّرائب «العمادية» كانت من ضمن 97 ضريبة عُرفية مسجلة في «تكاليف قواعدي» مما يؤكد أن هذه الرّسوم لم تكن ترسل دائماً إلى العاصمة (انظر ج 1 ص 94–97 وأحمد راسم ج 3 ص 1156، 1158، الحواشي). يذكر أحمد راسم أيضاً أن «السّفرية» كانت من بين الضّرائب العُرفية الأولى التي فرضت خلال الحُكم العُثماني.

الماليّة لديها، وسدّدت ضربة ثانية لفاعلية القوى الإقطاعية. وقد ظهر هذا من خلال فرض ضريبة نقدية على أصحاب الإقطاعيات، وبهذا حُرموا من نصف عائداتهم الماليّة تقريباً. أطلق على هذا الرّسم اسم «بدل الإقطاعية»[1] Fief Substitute، وفرض لأول مرة عام 1650[2]، لكن لا نعلم إن كان قد تحوّل بعد ذلك إلى رسم دائم أم لا. لقد صُنّف كبند مالي في الكشف الذي أصدره طرخونجي أحمد باشا بعد خمس سنوات، وبلغت عائداته ستة ملايين آقچه[3]، لكن يبدو أن هذا الرّسم كان من بين الضّرائب التي ألغاها كوپريلى مصطفى باشا الذي أقام سياسته على إهمال الضّرائب التي ستلحق الضّرر بالعائدات الماليّة المستقبلية، أو بمعنى آخر ستكون مُضرّة بمستقبل السّلطنة. لكن من المحتمل أن الخزينة كانت تلجأ إلى فرض هذا الرّسم على أصحاب الإقطاعيات في المراحل الحرجة، ومن المحتمل أن ما أشار إليه دوسّون باسم «بدل المحارب»[4] Armed-Retainer Substitute، الذي وصفه كضريبة مخصّصة لزمن الحروب، كان في الحقيقة ضريبة «بدل الإقطاعية» التي أعيد تطبيقها مرة أخرى تحت مُسمّى آخر[5].

---

(1) بالتُّركيّة: *bedeli timar*.

(2) من قبل ملك أحمد باشا. انظر Belin «من نظام الإقطاعيات العسكرية» في *J.A.* Série VI, tom. 15, 289.

(3) 150 كيساً (وكل كيس يحتوي على 40,000 آقچه في تلك الفترة).

(4) بالتُّركيّة: *bedeli cebeli (bedel djebelu)*.

(5) دوسّون ج 7 ص 258. وردت الإشارة إلى دفع أصحاب الإقطاعيات لضريبة «بدل المحارب» أيضاً في كتاب «نصائح الوزرا» لصارى محمّد باشا. انظر رايت «*Ottoman Statecraft*» ص 117، ترجمة ص 145. وكانت تدفع في عهد أحمد الثّالث من قبل أصحاب الإقطاعيات لتجهيز المحاربين المسؤولين عنهم قانوناً. وإذا كان بدل تيمار هو نفس الضّريبة تحت اسم آخر، فقد يكون هذا هو السّبب في توقفهم عن تجهيز المحاربين، أو على العكس من ذلك، قد يعود سبب فرض الضّريبة عليهم لأنهم توقفوا عن تجهيز المحاربين. لكن المصادر تشير إلى أن بدل تيمار كانت ضريبة عامة مفروضة على أصحاب الإقطاعيات بغض النّظر عن إنجازهم لالتزاماتهم. لكن إن كانت ستة ملايين آقچه التي تعادل نصف عائدات الإقطاعيات، هي التي تتمّ جبايتها، فهذا ينطبق على عدد صغير فقط من الإقطاعيات. كانت عائدات التّيمار والزّعامت تتراوح كما سبق ولاحظنا، بين 2,000 و99,999 آقچه سنوياً؛ وبهذا حتى لو أخذنا 5,000 آقچه وسطياً

لجأت الخزينة عام 1622 بعد إعادة تنصيب مصطفى الأول إلى السّيطرة على فائض العائدات الماليّة للأوقاف[1]، وقد كان هذا تصرفاً يائساً أضيف إليه ما قام به صدر أعظم بعد عشر سنوات من خلال فرض رسوم خاصّة أطلق عليها اسم «أموال الجزمة» و«أموال الدّجاج» و«أموال الشّعير»[2] Boot, Fowl and Barley Money، ويبدو أن هذه الرّسوم كانت مؤقتة. فرضت عدّة ضرائب جديدة غير محدّدة بعد هزيمة القوات العُثمانية على أبواب ڤينا عام 1683، لكن قام كوپريلى مصطفى پاشا بإلغائها لاحقاً أثناء السّنة الأولى من تعيينه في الوزارة العُليا، إلا أن من خلفه في المنصب أعاد تطبيقها لفترة محدودة[3]. حدث هذا بسبب الانخفاض الحادّ لقيمة المال الذي لحق بالسّلطنة بدءاً من القرن السّادس عشر، ومن النّاحية الأخرى كنتيجة لهذه التّداعيات، قام كوپريلى مصطفى بزيادة معدّلات «ضريبة الرّأس»[4]. وفي عهده فرض أيضاً ضريبة على التّبغ كانت تحصّل في البداية عن طريق «أجار الخزينة»[5] Treasury Lease، وإن لم يكن هو الذي فرضها فقد فرضت خلال حكم سليمان الثّاني إضافة

(إذ كان أصحاب الإقطاعيات الذين يجنون أقل من 4,000 آقچه سنوياً غير ملزمين بتجهيز المحاربين)، فإن ستة ملايين هي نصف العائدات لحوالي 2,000 إقطاعية فقط.

(1) انظر: Belin «مقالات عن التّاريخ الاقتصادي» في *J.A.* Série VI, tom. 14, 296. ابتكر حساب جُمّل chronogram لتحديد التّاريخ المشؤوم: «يُخرب الأوقاف» 10+600+200+2+1+30+1+6+100+1+80= 1031 (1621-1622).

(2) بالتُّركيّة: *çizme paha, tavuk paha, arpa paha* انظر: Belin ص 306. ومن المرجح ألا تكون رسوم الجزمة هي نفسها التي تدفع لبعض مدراء الأوقاف.

(3) سيّد مصطفى ج 3 ص 97. كان مصطفى الابن الثّاني لكوپريلى محمّد پاشا. قتل في معركة بعد أحد عشر شهراً فقط من ممارسته الخدمة، ولُقّب هو وأخوه الأكبر أحمد (اللذان تمتعا بمنصب الصّدر الأعظم بشكل متعاقب بعد والدهما من 1661 إلى 1676) بلقب «فاضل» *fâḍil*.

(4) المصدر السّابق ص 100. لقد أعاد المعدّلات إلى ما كانت عليه يوم أقرها الفقهاء التّقليديون، وبموجبها يدفع الذّمّيون الأغنياء 48، ومتوسطو الحال 24، والفقراء 12 درهماً فضياً سنوياً. في فترة صدور الفرمان كانت قطعة «الشريفي» *şerîfî* الذّهبية تعادل 12 درهماً. وبالتّالي يجبى حسب الميزان الجديد، 4 شريفي من الأغنياء، و2 من متوسطي الحال، و1 من الفقراء.

(5) انظر الموسوعة الإسلامية مادة «كوپريلى».

إلى ضريبة أخرى أطلق عليها اسم «رسم البدعة»[1] Innovation Due، فرضت على البنّ المستورد إلى إسطنبول[2] ومقدارها ثماني أقجات عن كل أوقية *okka* للمسلمين وعشر أقجات لغير المسلمين. أقبل المجتمع اليوناني في السّلطنة العُثمانية على عادة شرب القهوة منذ بداية حكم سليمان العظيم، فقام شاعر بنظم أبيات شعرية تشير إلى نموّ هذه العادة التي بدأت بالرّواج كردٍّ فعل على قمع السّلاطين لمحال بيع النّبيذ[3]، لكن يبدو أن شرب القهوة لم ينتشر في المجتمعات المسلمة لغاية حوالي نهاية القرن السّادس عشر، وفي الفترة نفسها لقيت عادة تدخين التّبغ «بالنّرجيلة» إقبالاً لا بأس به. أظهر العلماء ردّ فعل سلبي تجاه انتشار هذه المتع الدّنيوية. لم تحتوِ الشّريعة على أيّ قانون يتعلّق بهذا الموضوع، وبذلك أصبحت أبواب الاجتهاد مغلقة نوعاً ما، لكن هذا لم يمنع العلماء من التّعبير عن عدم رضاهم تجاه هذه العادات، وكان قام عدد من السّلاطين - وبشكل خاص مُراد الرّابع الذي كان مدمناً على الخمر - بإغلاق جميع المقاهي ومنع تدخين التّبغ وإصدار فرمانات بذلك. لكن هذا الأمر لم يدُم طويلاً، كما هو الحال في شرب الخمر، إذ قرّرت الحكومة في النّهاية الاستفادة من هذه التّجاوزات من خلال فرض ضرائب على بضائع كهذه كما أشرنا[4]. ويظهر «رسم البدعة» الذي فُرض على القهوة في قائمة عائدات دوسّون كبند منفصل[5]. أما ضريبة التّبغ فقد شملها مع إيرادات الباج.

خلال القرن الثّامن عشر كانت رسوم السّوق وما تبع لها من رسوم الوزن تُحصَّل

---

(1) بالتُّركيّة: *Bid'at resmi*.

(2) أحمد راسم ج 2 ص 65، حاشية.

(3) قيل في ذلك بالتُّركيّة: *Ḥumlar şikeste, câm tehi: yoḳ vücud mey!*

Ḳıldın esîr, ḳahve, bizi! hey, zemâne, hey! (metre: *muḍâri'*)

«كُسرت البراميل، وفرغ الكأس: فلا وجود للخمر!

وصرنا أسراكِ أيتها القهوة! إيه يا زمان، إيه!»

أحمد راسم ج 1 ص 266، حاشية.

(4) هامر 1 «*Staatsverfassung*» ص 75؛ جودت «تأريخ» ج 1 ص 48-50.

(5) دوسّون ج 7 ص 238. ويدعوه «بدعة القهوة».

بمجملها من قبل سلطات الاحتساب، وفي مناطق أخرى تُجمع من قبل الملتزمين لصالح الخزينة المركزية[1]. بينما من المفترض توظيف هذه الرّسوم في كل منطقة لتلبية متطلّبات الإنفاق المحلّي وتوجيه الفائض منها فقط لصالح الخزينة، سمحت عقود الالتزام بهذه النّفقات المحلّية وضمنت عائداً مالياً سنوياً ثابتاً لصالح الخزينة - بالرّغم من أن هذا لم يوضح في أي مكان. لكن وبغضّ النّظر عن بعض البنود في كشف طرخونجي أحمد پاشا، التي لا نعرف معلومات أكثر عن طبيعتها[2]، هناك ضريبة خاصّة «مبتدعة» ذكرها دوسّون كانت قد فرضت في زمانه في إزمير على القطن الخام والمغزول وعلى الشّمع[3]، ويبدو أن هذه الضّريبة إضافة إلى الضّرائب السّابقة، هي مصادر عائدات الخزينة المركزية - باستثناء مساهمة ماليّة من نوع خاص أطلق عليها اسم «عدد الأغنام» *'adedi ağnâm* التي نملك عنها معلومات لا بأس بها.

يجب عدم الخلط بين «عدد الأغنام» و«رسوم الأغنام» *'âdeti ağnâm* بسبب تشابه الاسمين باللغة العربية، فبينما كانت «رسوم الأغنام» ضريبة إقطاعية تجمع وتنفق من قبل أصحاب الأراضي الزّراعية في جميع المناطق، كانت ضريبة «عدد الأغنام» تحصَّل فقط في الرّوملي، وكان الهدف منها تأمين اللّحوم للقصر الملكي والجيش. كانت هذه الأغنام ترعى من قبل أوجاقات الرّعاة المنظمين[4]. وقد أشير إلى هؤلاء في العديد من وثائق

(1) سيّد مصطفى ج 3 ص 98. انظر دوسّون ج 7 ص 238 حيث يدعوها ميزان.

(2) توجد ثلاثة بنود كهذه مسجلة في الكشف المالي الذي قدَّمه طرخونجي أحمد پاشا، وهي «بدل المدفع الإمبراطوري» *bedeli ṭopu hümâyûn* و«بدل المعاونة» *bedeli mu'âvanet* و«بدل الشّايع» *bedeli şâyi'*. كانت جميع هذه الدّفعات على الأرجح بدلاً لبعض الخدمات التي وجب تقديمها للدّولة، وبموجبها أعفي بعض الأفراد والأوجاقات من بعض الضّرائب. في الحالة الأولى يتضح أن الخدمة كانت لأجل المدفعية، ربما تزويد وحدة سبك المعادن بالمؤن؛ ولم نستطع التّكهّن بما تعنيه كلمة معاونة في الحالة الثّانية؛ أما الثّالثة، فكلمة «شايع» تعني بالعربية إما «ما هو منتشر في الخارج» أو «مشترك بين من يملكون حقاً في إرث لم يتقسم بعد».

(3) يدعوها «بدعة إزمير». ج 7 ص 238.

(4) يدعون «جلب كشن» *celeb-keşan* أي من يسوقون الحيوانات (تعني «جلب» بالعربية الحيوان أو الشّيء الذي يجلب إلى السّوق بهدف بيعه، وتعني كلمة كشيدن *käşîdän* الفارسية (هنا) «يسوق»).

القرن السّادس عشر[1]، ومن خلالها يبدو أن تربية الأغنام كانت مُهمّة رغب الكثيرون في المشاركة بها، فعلى سبيل المثال، لم يُسمح للعسكر عدا هؤلاء المسجلين في الأوجاقات، برعي قطعان الأغنام، ومن النّاحية الأخرى، كانت أعداد الرّعاة وقطعانهم المسجّلة أقل من المطلوب. وكما حصل في العديد من الميادين الأخرى، تغيرت الإجراءات المتبعة بمرور الزّمن، وبدلاً من تأمين اللّحوم مثلاً، قام الرّعاة بتسديد مبلغ مالي سنوياً لصالح الخزينة. وبهدف جمع الأموال الضّرورية باعوا قطعانهم إلى الجزّارين المحلّيين، بينما اعتادت الخزينة في القرن السّابع عشر على توظيف الأموال المتاحة لديها لتزويد الجزّارين الحكوميين بالأموال لشراء الأغنام المطلوبة وتأمين الحاجات الغذائية لمطابخ القصر وفرق الإنكشاريّة. كانت هذه الضّريبة مسجلة في كل من الكشف المالي لطرخونجى أحمد باشا وفي القانون الأيوبي، ضمن العائدات الماليّة الدّائمة التي كانت تحصّل بالالتزام في تلك الفترة[2]. وبالرّغم من أن التّسمية مختلفة في الوثيقتين[3]، فمن المؤكد أنها الضّريبة نفسها لأن عائداتها كانت متطابقة تقريباً في السّنتين المعنيتين[4]. لكن المبالغ الماليّة التي حصل عليها الجزّارون كانت أقل بكثير من عائدات هذه الضّريبة - إذ كان مقدارها أكثر من ثلثي العائدات الإجماليّة وفقاً للوثيقة الأولى[5]، وأقل من النّصف وفقاً للوثيقة الثّانية[6]. يبدو أن الفائض كان يوجَّه لصالح الإنفاق العام - وهذا هو السّبب الرّئيسي لإصدار قانون يسمح بتحصيل البدل النّقدي، ومن جهة أخرى، السّبب في ترحيب الحكومة بفكرة تسديد البدل للخزينة. لغاية الفترة الزّمنية التي عاصرها دوسّون كانت ضريبة «عدد الأغنام» ما زالت مسجّلة ضمن قائمة العائدات الأساسية للخزينة، ويبدو أنها تحوّلت إلى ضريبة دائمة على

(1) انظر أحمد رفيق ص 8-10، 13، 23، 25.

(2) عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 328؛ أحمد راسم ج 2 ص 215 و226، الحواشي.

(3) يدعو طرخونجى هذا البند «مال سائقي الأغنام» *celebkeşan ağnâmi mâli*، وفي القانون نامه الأيوبي هو «دائرة التزام الأغنام» *mukâṭa'ayı ağnâmı ḳalemi*. وتظهر كل البنود في الوثيقة الثّانية تبعاً لدوائر القسم المالي التي تسدد فيها المبالغ المعنية.

(4) 297 كيساً في الأولى و295 في الثّانية.

(5) 188 كيساً. المصدر السّابق ص 222، حاشية.

(6) 130 كيساً. المصدر السّابق ص 236، حاشية.

الأغنام لم يُعفَ منها سوى العلماء والإنكشاريّة والأمراء الذين لا يتجاوز عدد أغنامهم 150. في تلك الفترة أيضاً صارت التّسمية، التي كانت تطلق على أفراد أوجاقات الرّوملي المسؤولين في السّابق عن تأمين الحيوانات للحكومة، تدلّ أيضاً على الملتزمين الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة تحصيل ضريبة البدل[1].

وضعت إجراءات أخرى أيضاً لتأمين المستلزمات الغذائية للبلاط الملكي والجيش وسكان إسطنبول، وبهذا وجب على الفلاحين في عدد من المقاطعات[2] إرسال كميات ثابتة من القمح والشّعير إلى العاصمة سنوياً. كانت هذه المواد تشترى من قبل عملاء[3] يعيّنهم «أمين الشّعير» *Arpa Emîni* بسعر ثابت ومنخفض جداً، ولاحقاً، إن لم يكن هذا هو الحال منذ البداية، أصبحت الهوة واسعة جداً بين السّعر الذي دفعته السّلطنة وسعر هذه المواد في السّوق التّجارية، وفي حال لم تحصَّل المنتجات المسجلة لأي سبب كان، وجب على السّكان تسديد مبلغ مالي يعادل فارق السّعرين (حسب تسعيرة الحكومة والسّعر الذي تباع به هذه الحبوب محلّياً)[4]. أطلق كاتب تركي معاصر على هذا الإجراء وصف[5] «استبداد مطلق». يبدو أن هذا النّظام مختلف قليلاً عن الإجراء الآخر الذي قام على إعفاء البعض بموجب وظائفهم من بعض الضّرائب المفروضة مقابل الخدمات التي قدّمها أصحاب هذه المهن – أما في هذه الحالة فقد قامت الخزينة بدفع مبلغ ثابت مقابل تأمين البضائع المطلوبة، وفي حال عانى الفلاحون من ممارسات العملاء الجشعين، كما حدث في القرن الثّامن عشر، فهذا يعود إلى طبيعة هذا النّظام الظّالم بذاته بغضّ النّظر عن طريقة تطبيقه الاستغلالية[6].

(1) انظر دوسّون ج 7 ص 239.

(2) معظمها ساحلية، على شواطئ البحر الأسود وبحر إيجة.

(3) يدعون «مبايعه جية» *mubâya'acı* (مشترون بالجملة)، من العربية «مبايعة» أي عقد بيع.

(4) سيّد مصطفى ج 3 ص 104.

(5) عُثمان نوري ص 771.

(6) صحيح أنه لم يذكر إعفاء الفلاحين الذين يزرعون المحاصيل المعنية من أيّة ضرائب؛ قد لا

في القرن الثّامن عشر، بدأت الحكومة تعاني من صعوبة تأمين المستلزمات الغذائية الكافية في إسطنبول، فقد شهدت هذه الفترة تدفقاً مهولاً باتجاه العاصمة، وبشكل خاص من الفلاحين الذين عانوا من سوء المعاملة والضّرائب المجحفة والفوضى التي عمّت معظم الأقاليم، وبهذا تخلّوا عن ممتلكاتهم وأخذوا يلهثون وراء أعمال أخرى تؤمّن لهم المال، فعملوا كحمّالين وملّاحين أو حرفيين في المدينة الكبرى. قامت الحكومة بالكثير من المحاولات لمنع هذه الهجرة، لأنها لم تتسبّب فقط في الإخلال بنظام الطّوائف في العاصمة، بل أدّت أيضاً إلى نقص المنتجات الزّراعية على اختلاف أنواعها في أقاليم السّلطنة. أدّى انخفاض المنتجات الزّراعية بدوره إلى زيادة أسعارها (بلغ مقدار هذه الزّيادة خمسة أضعاف السّعر الذي قدَّمه عملاء الحكومة)، ونتيجة لهذا أصبح الفائض الغذائي الموجود في إسطنبول يوجَّه فقط إلى المناطق التي عانت من نقص حادّ، فعلى سبيل المثال، أصدرت الحكومة فرماناً للقضاة في جميع المرافئ البحرية التي يحمَّل فيها القمح إلى إسطنبول، أُصدر هذا الفرمان عام 1730، وهدّد بتوجيه أقسى العقوبات إلى من يقوم بنقل «حبّة واحدة» إلى الأناضول أو الإيالات الأخرى بدلاً من «دار السّعادة»[1] Threshold of Felicity. من النّاحية الأخرى، لم نجد أيّ سجل يدلّ على استخدام الخزينة أموال «البَدَل» التي تلقّتها من

ينتمون إلى نظام العوارض خانه، لكن تمّ منحهم سعراً مقبولاً لا يعدَّل عند ارتفاع الأسعار. لكنهم أجبروا على تسليم الدّولة أيّة أرباح تأتيهم عن طريق بيع محاصيلهم في السّوق التّجاري بما يزيد عن السّعر المحدّد بدلاً من تسليم هذه الفائدة إلى العملاء، وهذا يعني أن الدّولة قامت بتسجيلهم «كعسكر» يتوجب عليهم تأدية الخدمة بشكل مستمرّ مقابل بعض الامتيازات، وكان يحق لهم فقط الحصول على جزء بسيط من قيمة المنتجات الزّراعية التي يزرعونها لصالح الدّولة، مع أنهم أحرار في تحصيل الفائدة المالية لصالحهم الخاص عن طريق بيع المحاصيل التي تزيد عن المقدار المطلوب المخصّص للدّولة. في تسميات الدّيوان كانت هذه الحصص التّموينية تسمى «مقايسه ذخائرى» *mukâyese daḫâ'iri* (أي مؤن المقارنة) - ربما لأن الكميات الآتية من كل مقاطعة كانت تدقق وفقاً للسّجلات. وكون النّظام قد تسبب في الاضطهاد بهذا الخصوص أمر عُرف بعد انتهاء الفترة المتعلقة ببحثنا، وفي عام 1776 ألغي بواسطة فرمان (انظر عُثمان نوري، المصدر السّابق).

(1) المصدر السّابق ص 769 وما يليها. انظر جودت ج 1 ص 106.

الفلاحين بدلاً من تأمين القمح بالسّعر المحدّد، بل استعاضت عن ذلك ببيع هذه المواد في السّوق المحلّية ودفعت للعملاء الفرق بين السّعر المحدّد والسّعر الذي بيعت به. من المحتمل أن العائدات التي حصلت عليها الخزينة من هذا المصدر كانت تُنفق من قبل أمين الشّعير لتأمين مواد غذائية من مصادر أخرى.

2. الأقاليم العربيّة

بما أننا وصفنا، قدر المستطاع، الضّرائب والرّسوم التي فُرضت على رعايا السّلطان، والطّرق التي تمّ بواسطتها تحصيلها لصالح الخزينة المركزية والمؤسّسات الحكومية الأخرى، يمكننا الآن وصف آلية عمل هذا النّظام بالنّسبة للأقاليم العربية.

كانت طريقة التّنظيم التي اتّبعها السّلاطين العُثمانيون في هذه الأقاليم متشابهة من ناحية التّفاصيل، (أكثر من ناحية المبدأ) مع الأنظمة السّابقة لأسلافهم. فشكّلت كل إيالة وحدة منفصلة مستقلّة بذاتها، وكانت تُستخدم عائدات كل منها لتغطية نفقاتها الإدارية والعسكرية؛ إضافة إلى مبلغ سنوي محدّد يُدفع لخزينة السّلطنة. وفي الظّروف الاستثنائية (كالعمليات العسكرية المحلّية) من الممكن استخلاص جزء من العائدات الخاصّة بالباب العالي، بعد تلقّي الموافقة، لتغطية هذه النّفقات الاستثنائية، لكن لم تُسجّل أيّة حالة قام فيها الباب العالي بمنح مساهمة ماليّة إلى حكومة إقليمية من موارده الأخرى. بالإضافة إلى الأتاوة المدفوعة نقداً، طُلب من بعض الأقاليم تأمين بعض البضائع العينية لأغراض خاصّة. كان جوهر هذا النّظام يقوم على استغلال الأقاليم لصالح البلاط الملكي والخزينة والجيش، يدفعه بشكل جزئي حافز تأمين متطلّبات الدّفاع لصدّ الهجمات الخارجية والمحافظة على الدّين الإسلامي. من النّاحية الأخرى، كانت مهمّة حفظ الأمن الدّاخلي من مهام الإدارة المحلّية في كل إقليم.

يظهر من دراسة القوانين، وبشكل خاص قانون نامه مصر[1]، أنه بينما كان المشرّع

---

(1) قانون نامه السّلطان سليمان فيما يتعلق بشؤون مصر، الملحق بكتاب ديجون «*Nouveaux contes turcs et arabes*» ج 2 (باريس 1781) ص 195–278. وإن نسخة هامر في

العُثماني مهتمّاً بحماية الفلاحين من الاضطهاد والقمع، فإنّ رعايته تلك لم تكن تنبع من روح المحبة والمساواة بين الجميع، بل كانت تهدف فقط إلى حماية الخزينة من أيّة خسارة محتملة لعائداتها الماليّة. فمن ناحية، وجب على الپاشا إصدار بيان مفصّل يُظهر وبوضوح الرّسوم المفروضة لمنع محاولات الاستغلال من جانب الملتزمين[1]، بالإضافة إلى النّظر إلى البيانات الماليّة التي يقوم «شاهدو» *Şâhids* القرية بالتّعاون مع الحاصدين بإصدارها، على أنها أدلّة واضحة على تسديد الضّرائب المستحقّة[2]؛ ومن ناحية أخرى، كانت الأوامر تشدد على منع الفلاحين من إهمال أي أرض صالحة للزّراعة أو جعلها معرضة للجفاف[3]، وبهذا وجب على الملتزمين والكاشفين تأمين قرض مالي لأي منطقة صالحة للزّراعة، تحت طائلة العقوبات القاسية، وإلا فعليهم زراعة الأرض على نفقتهم الخاصّة[4]. يُجبر الفلاح الذي يهرب من قريته على العودة، وفي حال هروبه وقت استحقاق الضّرائب المفروضة عليه، يصدر حكم الإعدام بحقّه. وُجدت عدّة تعليمات أيضاً نصّت على إعادة تأهيل القرى المهجورة وإعفائها من الضّرائب في السّنة الأولى[5]. كانت التّعليمات المفصّلة التي وُجّهت إلى الكاشفين وشيوخ العرب ذات طبيعة واحدة.

«في حال قيام أيّ كاشف بإهمال أرض مزروعة، أو تعريض قرية للخراب بتصرّفاته

«*Staatsverfassung*» ج 1 ص 101-143 مترجمة من هذه النّسخة الفرنسية التي نقدها دى ساكي في «*Recherches*» ج 1 ص 55-58. والنّص التّركي موجود في كتاب بَركان *Z.E.E.* ج 1 ص 355-387.

(1) من أجل الملتزمين والكاشفين انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الخامس.

(2) ديجون ص 213؛ بَركان ص 367، 23 (غير موجودة في كتاب دى ساكي). هدف هذا القانون هو منع «الكاشفين» من المطالبة بهذه الضّرائب مرتين على التّوالي، من خلال استغلال حقيقة أن المحاكم الإسلامية تعتمد على الإثبات الشّفوي فقط.

(3) ينصّ القانون على أنهم: «سيعاقبون على إهمالهم هذا بقسوة، ولا بدّ من فرض الضّرائب نفسها على الأراضي المهملة كما لو أنها مزروعة».

(4) ديجون ص 242-244؛ بَركان ص 376-377.

(5) ديجون ص 243-245؛ بَركان ص 376-377.

الابتزازية، أو إساءة تحصيل الضّرائب، أو - وهو أمر أشدّ إجراماً[1] - أو الفشل في إصلاح السّدود لتسهيل سقاية الأراضي الزّراعية مما عرضها للجفاف، فلن يقتصر عقابه على تعويض جميع الخسائر المادية التي عانى منها المزارعون وآخرون فحسب، بل سيصدر حكم الإعدام بحقّه بأمر من الپاشا، وسيتم تطبيق هذا الحكم أمام العامة»[2].

في حال لم تُدفع المستحقّات الماليّة بشكل كامل في التّاريخ المحدّد، سيتحمل المفتشون والملتزمون مسؤولية ذلك[3]، ومن يتخلّف من الملتزمين عن تسليم الكمّيات المطلوبة من القمح وسواه، سيتمّ استبداله بملتزم آخر «أكثر حماسة واندفاعاً وحرصاً على خصوبة أراضينا، أو من يقدِّم مساهمات أكبر»[4].

جرى تطبيق الحيطة ذاتها، من خلال إصدار قوانين مشابهة لما يخصّ المخازن السّلطانية (*şûna*) والجمارك. شملت القوانين التي وضعت لتجنب الاحتيال الحالات التي يقوم فيها بعض الوزانين باستخدام وسائل قياس فاسدة غير دقيقة، وعقوبة هؤلاء هي الإعدام شنقاً على باب «الشّونة»[5]. كانت كميات القمح والشّعير التي يتوجب على المسؤولين تسليمها في سنوات العطاء محدّدة بشكل واضح، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض العوامل التي تحدّ من كميات المنتجات الزّراعية أحياناً[6]. يجب على مسؤول الجمارك لدى تقييمه للبضائع العمل بأمانة واستقامة، من خلال إصدار رسوم عادلة على بضائع التّجّار من جهة، ومن الجهة الأخرى، تجنّب تفضيل مصالح التّجّار

---

(1) التّعبير في النّص هو «والعياذ بالله» !God forbid.

(2) ديجون ص 242-244؛ دى ساكي ج 1 ص 94؛ بَركان ص 360، 9. وبشكل مشابه فإن شيخ البلد الذي يفشل في تأمين السّقاية اللازمة يجبر على التّعويض للقرويين ويحكم عليه بالموت، ديجون ص 239؛ بَركان ص 375، 30.

(3) ديجون ص 211؛ بَركان ص 366، 21، توجد نسخة مختلفة قليلاً في كتاب دى ساكي ج 1 ص 105-106.

(4) ديجون ص 222-223، هذه العبارة مفقودة في كتاب بَركان (ص 369).

(5) ديجون ص 216؛ بَركان ص 368، 25.

(6) ديجون ص 220؛ بَركان ص 369.

على مصالح الخزينة[1]. يتمّ اعتقال من تثبت إدانته بالتّجاوز القانوني القائم على فرض ضرائب جُمركية غير عادلة أو إضافية من ملتزمي الضّرائب الجُمركية، ويُجبر على إعادة المبالغ التي حصَّلها بهذه الطّريقة، ليلقى بعد ذلك عقاباً قاسياً[2]. كانت مهمّة الإشراف على العمليات الجُمركية موكلة إلى القاضي المحلّي الذي يملك أوامر واضحة بتسجيل ومراقبة عدد شحنات السّفن وتقييم بضائع هذه الشّحنات وفرض الرّسوم وقانونية الوسائل المستخدمة لزيادة هذه الضّرائب، وجميع التّفاصيل المتعلقة بتحديد مقدار العائدات. في نفس الوقت كانت مهمّة الپاشا مراقبة سلوك القضاة «لمنع حدوث أيّ تجاوز قانوني من جانبهم»[3]. شدّدت هذه القوانين والتّحذيرات المتكرّرة على عدم إهمال أيّة ضريبة ماليّة مستحقّة لصالح الخزينة، وقد زرعت هذه التّعليمات وطريقة تأكيدها فكرة ترسّخت بمرور الزّمن في عقول الموظفين، وهي أن الهدف الأساسي والأول للحكومة هو فرض الضّرائب وتحصيلها.

هناك أرقام مفصّلة عن توزيع الضّرائب الأساسية، متوافرة في الوقت الحالي في مصر فقط من بين الأقاليم العربية الأخرى[4]. كانت العائدات الإجماليّة مكوّنة من الرّسوم المفروضة على الأراضي، والعائدات التي قام بتحصيلها أصحاب المناصب الرّسمية أثناء تأدية مهامّهم، والضّرائب الجُمركية، وضريبة الرّأس، ومستحقّات

(1) ديجون ص 223؛ بَركان ص 370، 26.

(2) ديجون ص 229؛ بَركان ص 371، حاشية.

(3) ديجون ص 225؛ بَركان ص 370، حاشية (العبارة الأخيرة مفقودة).

(4) تعتمد الوثيقة التّالية على تقارير لانكريه وإستيف في «وصف مصر» (انظر الجزء الأول من الكتاب، المقدّمة). من الملاحظ أن الأرقام المصرية مقدرة بالپارات مع أن الپارة لم تصبح نقداً نظامياً إلا في القرن السّابع عشر. يستخدم القانون المصري كلمة آقجَه للنّقود المسكوكة في مصر، لكنه يضيف أن 250 قطعة تسك مقابل كل 100 درهم فضي. كانت هذه «القطع» تدعى محلّياً «مُعيّدي» *mu'ayyidî* وباللهجة العامية «ميدي» *midi* ويسميها الأوروپيون «مدين» *me-din*؛ ويبدو أن العُثمانيين يسمونها الآن پارة (أي نقود) (انظر مادة «Para» في كتاب محمّد زكي پكلين *«Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü»* Pakalin).

أخرى. قامت الدّولة بإجراء مسح عقاري عام 1526 وأعيد هذا الإجراء عام 1550[1]، وقُدّرت قيمة كل قطعة أرض بطريقة عادلة وخضعت وفقاً لهذا لرسوم ثابتة.

حدّد السّلطان سليمان ضريبة الميري المفروضة على الأراضي برسم ثابت بلغ 70,898,598 بارة وقام السّلاطين اللّاحقون بزيادته إلى 78,311,491 بارة[2]. وقد توجّب على الملتزمين تحصيل بعض الضّرائب الثّابتة التي كانت تُجمع لصالح حكام الإقليميين، وهي مسجّلة ضمن العائدات المخصّصة لتأمين الخدمات المحلّية ودعم فرق الجيش الإقليمية[3]. عُرفت هذه الضّرائب باسم «كشوفية» *kuşûfiya*، وبلغ مجموعها 17,564,914 بارة. كما كان الملتزمون مخوّلين بتحصيل بعض المبالغ وفقاً لاحتياجاتهم، وتختلف نظرياً تبعاً لحالة الرّي، ومن هنا أطلق عليها اسم «فائض» *fâ'id*، وقد قدرت بحوالي 180,158,507 بارة في السّنة الواحدة، أو أقلّ بقليل من ضعفي ضريبتي الميري والكشوفية معاً. عُرف مجموع هذه الضّرائب باسم «المال الحُرّ»[4] *mâl el-ḥurr*. وكانت ضريبة الميري تُجمع في البداية من قِبل ضباط أوجاق الچاوُشية، ولاحقاً حلّ محلهم الملتزمون أو عملاؤهم ليسلّموها إلى الخزائن المناسبة[5]. بما أن القانون نفسه جعل قيمة

(1) دى ساكي ج 1 ص 143-147.

(2) تعود هذه الزّيادة إلى ارتفاع تكاليف قافلة الحج إلى مكّة (إستيف ص 385). وهناك رسمان صغيران إضافيان هما: (1) 632,891 بارة لأجل الكوركجي *kürekçi* تدفع لإزالة القمامة من القاهرة إلى البحر؛ (2) 1,073,508 بارات تدفع كإضافة إلى أوجاق الچاوُشية مقابل جمعهم لضريبة الميري. عندما كان الملتزمون يجبون الضّرائب بأنفسهم كان هذا المبلغ يضاف إلى الميري ويدفع من الخزينة في القاهرة لضباط الأوجاق. وبهذا بلغ المبلغ الكلي لضريبة الميري على الأراضي 80,017,890 بارة واستمرّ توزيعها في القرن الثّامن عشر كما كان عليه في القرن السّادس عشر، مما أدّى إلى اختلاف معدّلات الضّرائب للفدّان الواحد من قرية إلى أخرى.

(3) توجب على الكاشفين أو حكام الأقاليم نظرياً إرسال المستحقّات إلى الخزينة المركزية في القاهرة، بعد استخلاص المنح السّنوية الخاصّة بهم، دى ساكي ج 1 ص 95، 122.

(4) أي المال القانوني.

(5) تدعى تكاليف التّحصيل «حق الطّريق» وتضاف إلى المبالغ المستحقة على دافعي الضّرائب. أقرّ المذهب الحنفي هذا الإجراء مع أنه مرفوض في المذهب الشّافعي (Aghnides «*Mohammedan Theories of Finance*» ص 396). قد يكون رسم «حق الطّريق» هو نفسه «بدل

1,000 بارة تعادل 336 درهماً من الفضّة[1]، فستبلغ قيمة المستحقّات من منتجات الأراضي الزّراعية 93 مليون درهم فضي وفقاً لهذا، أي ما يعادل 12 مليون دولار هنغاري في الوقت الحالي[2]، أو أربعة دولارات تقريباً عن كل شخص من عامة السّكان. قام معظم الفلاحين في مصر الدّنيا والوسطى بتسديد هذه الضّرائب نقداً؛ أما في مصر العليا فكان جزء من هذه الضّرائب يسدَّد عيناً، وبذلك تنقل الحبوب المجموعة بالقوارب إلى مستودعات الحبوب الحكومية في القاهرة القديمة.

إضافة إلى ضرائب الأراضي الزّراعية، شملت الأتاوة المصرية العديد من المنتجات الطّبيعية كالأرز والسّكر والخضار التي تذهب إلى السّراي، والقنّب والكتّان والنّترات والملح الصّخري وزيت بذر الكتّان والأقمشة للمخازن البحرية[3]. لكن يبدو أن هذه المواد لم تُجمع كضرائب عينية، بل قام بشرائها الضّباط الذين كان من ضمن واجباتهم إرسال هذه المواد من المرافئ السّاحلية.

لم تكن ضرائب الميري التي دفعها التّجار والحرفيون تقدّر بطريقة مباشرة، بل كانت ذات مقدار ثابت بلغ 19,445,486 بارة على الرّسوم الجُمركية، أما أصحاب المناصب الرّسمية فقد بلغت قيمة ضرائب الميري المفروضة عليهم 10,870,773

النّزول» المذكور سابقاً.

(1) ديجون ص 274؛ بَركان ص 386، 47 (وعلى وجه الدّقة تسكّ 250 بارة من كل 100 درهم فضي بنقاوة 84 بالمئة). كان الدّرهم التّركي الذي يزن 16 قيراطاً يعادل 50 حبة (3.2 غرام)؛ وبهذا تعادل البارة المصرية الآقجَه العُثمانية الأصلية تقريباً. وبسبب انخفاض قيمة الآقجَه فلا بدّ أن البارة في هذه الفترة تساوي واحد وثلثي الآقجَه، وقيمة تحويلها إلى الدّولار الهنغاري حوالي 24.

(2) كان الدّولار الفضي الهنغاري عام 1550 يزن 23.35 غراماً (يعود الفضل في حصولنا على هذه المعلومة إلى هيئة غرفة النّقد في متحف الأشموليان) ويعادل 93 مليون درهم 302 مليون غرام (4,650 مليون حبة).

(3) لمزيد من المعلومات انظر كومب ص 73.

بارة[1]. تمتّع هؤلاء بالقدرة على استرداد بعض الرّسوم[2]، فالعديد منها كان يُحمَّل لأصحاب الدّكاكين والتّجّار والحرفيين[3]. بالإضافة إلى هذا ترافقت مع مناصبهم امتيازات عديدة، وبشكل رئيسي لمن عُيِّن في الأوجاقات الخاضعة للميري. تضمنت هذه الامتيازات أيضاً حق الحصول على بعض الرّسوم من جميع القوارب التي تمرُّ في المياه المصرية، واحتكار بيع أو صناعة بعض المنتجات (كالقرفة والسّنا ولحم الضّأن وملح النّشادر وغيرها)، والسّماح لهم بدمغ الفضة[4]، وفرض ضرائب أخرى على البضائع والتّجّار و«الوكالات»[5] *wekâlas*.

بلغ إجمالي عائدات الضّرائب المستحقّة للدّولة في مصر 116,651,727 بارة، وقد توجّب إرسال حوالي ربع هذا المبلغ أي 30,883,876 إلى إسطنبول، وهو المساهمة المفروضة على هذا الإقليم لصالح الخزينة الخاصّة[6]. أما بقية هذه الأموال فتعود

(1) على سبيل المثال بلغت ضريبة الباشا 1,625,000 بارة؛ والحكام الإقليميين الأحد عشر معاً 5,821,119 (بشكل صافٍ)؛ ورئيس المخازن العامة للحبوب 294,332. وكما لاحظنا فإن مصطلح «ميري» يُطلق على الخزينة بحدّ ذاتها، وفي الاستخدام الدّارج أطلق أولاً على ضريبة الأرض المستحقة للخزينة، وأطلق لاحقاً على الرّسوم الأخرى أيضاً.

(2) تدعى «رسوم عُرفية»، أي الرّسوم المرخّص بها في قوانين السّلاطين.

(3) كانت طائفة حائكي الكتان في الفيوم على سبيل المثال تدفع رسوماً سنوية بمقدار 20,000 بارة (جيرارد ص 598). وتأتي أرباح الباشوية بشكل رئيسي من الضّريبة الجُمركية المحصلة لعائدات ثلاث سنوات سلفاً (حلوان *hulwân*) وفق تعاقب الالتزامات، ومن أرباح هبات التزام الضّرائب، وغير ذلك؛ أما أرباح سكّ النّقود فمصدرها الفرق بين سعر الفضة والذّهب وقيمتهما بعد تحويلهما إلى عملة.

(4) تضمّن ذلك حق تحصيل بعض الضّرائب أو الرّسوم من طائفة صائغي الذّهب.

(5) انظر القائمة في كتاب إستيف ص 360 وما يليها. بلغ إجمالي الميري من هذه البضائع 3,172,846 بارة. كان ملتزم رسوم التّوابل (أمين البهار *Emîn el-Buhâr*) المسؤول عن البضائع المستوردة من جزيرة العرب والهند، يقوم بإرسال كمية من التّوابل والعطور والأدوية إلى إسطنبول بدلاً من تسديد ضريبة الميري.

(6) لا يمكن تفسير الرّقم الذي قدّمه لطفي باشا وهو 150,000 قطعة ذهبية. كان المعدّل الأصلي هو 36 بارة مقابل شريفي أو سلطاني ذهبي واحد أو دوكات بندقية (فينيسية)، ويعادل الرّقم المذكور في النّص حوالي 850,000 قطعة ذهبية. يذكر كومب (ص 73) أن الأتاوة كانت محدّدة

لصالح الإنفاق المحلّي، وكانت في البداية تغطي النّفقات بشكل معقول بل حتى تفوق المقدار المطلوب في بعض الأحيان. خُصّص القسم الأكبر من هذه العائدات للنّفقات العسكرية وشراء الذّخيرة (29,872,657 پارة)[1]؛ وبلغت التّعويضات الماليّة ونفقات التّقاعد التي تلقاها العلماء والأرامل والأيتام (8,438,994 پارة)؛ والخدمات الدّينية (13,892,139 پارة)[2]؛ ونفقات القافلة المتجهة إلى مكّة (التي بلغت في البداية 11,320,543 پارة، لكنها ازدادت بمرور الزّمن وأضيف إليها جزء من ضريبة الميري العينية التي كانت تحصَّل في مصر العليا). توجه بقيّة هذه الأموال لتأمين متطلبات الإنفاق الأخرى المختلفة كالمنح الماليّة المخصّصة للپاشا والضّباط الآخرين وصيانة المرافق العامة كالطّرق والأقنية المائية والجسور[3]، وبعض مستلزمات الباب العالي. تقدَّم جميع متطلبات الإنفاق هذه إلى الخزينة العامة حيث تخصّص لكل جهة

في البداية بمبلغ 800,000 دوكات، لكن الرّقم الوسطي تأرجح أثناء القرن السّادس عشر بين 800,000 و600,000، ثم هبط إلى 400,000. حدّد مبلغ 600,000 بفرمان موجه إلى محمّد پاشا (1553-1555) نقله J. J. Marcel في (مصر منذ الفتح العربي، 1848، ص 198): «عليك أن تعلم بوجوب إرسال مبلغ 600,000 قرش (؟) سنوياً لحضرتنا الإمبراطورية إلى الخزينة السّنوية في مقاطعتك؛ وإن كان من الصّعب عليك إيجاد قطع نقدية ذهبية، نوافق على إرسال جزء من المبلغ بالقروش أو الپارات. سيكون خمسمئة رجل من أوجاقاتنا مرافقين لهذا الكنز». يمكن تفسير هبوط المبلغ إلى 400,000 لاحقاً بانخفاض قيمة الپارة إلى النّصف بعد عام 1584؛ انظر الجدول الذي نقله إسماعيل غالب في «*Meskûkât*» ص 238 حيث ترد قيمة الپارة كجزء من ثمانية عشر جزءاً من عملة الشّريفي الذّهبية. يقدر دوسّون (ج 7 ص 241) الرّقم بحوالي 1,200 كيس مصري (في كل منها 25,000 پارة)، فيصبح المبلغ 30 مليون پارة.

(1) باستثناء نفقات العناية بالقوات الإقليمية التي يدفعها الحكام من عائدات الكشوفية والتي بلغت 20,335,518 پارة.

(2) منها 13,109,358 پارة مخصّصة للعناية بالمساجد وتكايا الدّراويش والمشافي، ويوجه القسم المتبقي إلى العناية بالمقابر والاحتفالات الدّينية و«العمامات التي قدّمت إلى معتنقي الإسلام» والمعونات إلى بعض الأماكن المقدّسة في فلسطين، وأمور متنوعة أخرى.

(3) على سبيل المثال خُصّص مبلغ 16,000 پارة لبك «البحيرة» Buḥayra للعناية بالأقنية المائية المتجهة إلى الإسكندرية وإيصال المياه النّقية إلى المدينة (إستيف ص 373؛ يظهر أوليڤييه ج 2 ص 35 أن المبلغ هو 23,750 قرشاً).

(بطريقة تقسيم تسمى جامكية *câmikîya*) ثم تدفع من قبل الخزينة بشكل منتظم كل ثلاثة أشهر[1].

بالمقارنة مع هذه الأرقام الدّقيقة، والتي يعود الفضل بتوضيحها إلى التّقارير التي أصدرها الخبراء الفرنسيون في الشّؤون المصرية (والتي تمكنوا من الحصول عليها بصعوبة بالغة)، تبدو الأرقام والتّقارير المقدّمة عن الأقاليم الآسيوية مضطربة وغير موثقة. في معظم هذه الأقاليم، كما أشرنا سابقاً، هناك قسم كبير من العائدات الماليّة للأراضي الزّراعية خصّص في القرن السّادس عشر لما عُرف باسم «الزّعامت» و«التّيمار»، والتي بموجبها تمتّع أصحابها بجميع العائدات الماليّة المستحقة كضريبة الأرض التي يملكونها بالإضافة إلى بعض الرّسوم الأخرى[2]. مع ذلك بقي قسم كبير من هذه المناطق ملكاً للدّولة يقوم الملتزمون بجباية ضرائبها، وكان هؤلاء مسؤولين عن تسديد ضريبة الميري بكاملها إلى الخزينة. وقد سبق أن تحدثنا عن استرجاع الحكومة المركزية للإقطاعيات في المراحل اللّاحقة وتأسيس ما عُرف باسم «المالكانات» *mâlikânes*.

بغضّ النّظر عن الاختلافات الإدارية النّاتجة عن وجود التّيمارات وتمتّع الپاشوات بعائدات ماليّة كبيرة من أراضي الخاص، فقد تواجد العديد من النّقاط التّفصيلية الأخرى يختلف من خلالها النّظامان السّوري والعراقي عن الأعراف المصرية. كانت المصادر الرّئيسية للعائدات هي كما في السّابق، ضريبة الميري والخراج (الجزية) والجمارك على المستوردات والصّادرات ورسوم العبور المفروضة على قطعان قبائل البدو الرّحّل أثناء هجرتها السّنوية، إضافة إلى عدد من الامتيازات الأخرى واحتكار بعض المواد ورسوم السّوق. تألفت ضريبة الميري المفروضة على الأراضي في العادة من مبلغ ثابت[3] أو ضريبة تقدّر وفقاً لمعدّل إنتاج أشجار الفاكهة والأشجار

(1) انظر الجَبَرتي ج 3 ص 212.

(2) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصلين الرّابع والخامس.

(3) يسمى في سوريا باسم «ديموس» *deymûs* أو *dîmûs*، ويرجح أن يكون هذا النّظام مع التّسمية مقتبساً عن الإدارة الإقليمية الرّومانية.

الأخرى[1]؛ وفي بعض مناطق سوريا الدّاخلية استبدلت بضريبة زراعية عن كل «فدّان»[2] *feddân*. اختلف مقدار هذه الضّرائب بين المزارعين المسلمين وغير المسلمين، فكان عبئها أثقل على غير المسلمين[3]. لم يكن هناك تنسيق كبير بين إدارة الأراضي الزّراعية والضّرائب، ويبدو أن السّلطات العُثمانية قد حافظت على نظم الضّرائب المعتمدة بكافة أنواعها.

فيما يخص رسوم السّوق ورسوم المستودعات وما شابهها، اتّبع العُثمانيون في معظم الأحيان القوانين التي كانت قد وُجدت في عهد السّلطان المملوكي «قايتباي» (1468-1496)، وقاموا فقط بإلغاء بعض الضّرائب الاستبدادية الجائرة. في سوريا كانت رسوم السّوق مؤلفة بشكل رئيسي من ضريبة صغيرة تقدر بوزن البضائع، ونسبة مئوية من المبيعات[4]؛ وفي بغداد كان التّجّار يدفعون ضريبة عن كل محلاتهم

---

(1) تعرف باسم «قسم» *kism* أو *kasm*. انظر من أجل هذه الضّرائب بشكل عام القوانين السّورية المترجمة من قبل هامر ج 1 ص 219-221 (دمشق)، ص 224-226 (القدس وصفد)، ص 228 (طرابلس)، ص 239-240 (حلب). كان التّمييز بين أراضي «الدّيموس» و«القسم» يتمّ في الأغلب بحسب العُرف. تمنع القوانين بشدة فرض الضّرائب على أشجار الفواكه بالإضافة إلى ضريبة «الدّيموس» (هامر ص 221). في معظم التّيمارات هناك جزء كبير من الضّرائب يسدّد عيناً (المصدر السّابق ص 225، 229؛ أوليڤييه ج 2 ص 281).

(2) على سبيل المثال في حمص: 40 أسپر aspers (آقچه) للفدان الواحد؛ هامر ج 1 ص 229؛ رسوم «الچفت» *çift* في حلب، المصدر السّابق ص 239.

(3) هامر ج 1 ص 225-226، 229-230؛ لويس ص 19 وحاشية 38. قدَّم أوليڤييه بياناً مالياً عن الضّرائب المفروضة على الأراضي الزّراعية في منطقة اللاذقية (وقد ميَّز بين التّيمارات والأراضي الخاصّة بالدّولة التي تلتزم ضرائبها سنوياً؛ في التّيمارات كان الفلاحون يحتفظون بعقود إيجار طويلة الأجل، أما في أراضي الدّولة فكان الإيجار سنوياً ومعدّلات الضّرائب أدنى نوعاً ما). يمكن الرّجوع إلى قوائم ضرائب الأراضي في كتاب كرد علي «خطط الشّام» ج 5 ص 85 (انظر هامر ج 1 ص 226).

(4) هامر ج 1 ص 222 وما يليها. بلغت الضّرائب في دمشق 1 أسپر على كل كيس من الخضار، 2-4 على حمولة الفواكه، وبمعدّل 5 أسپر على كل حمولة مخزنة في الوكالات التّجارية. أما المبيعات فكانت الضّرائب المفروضة عليها كالتّالي: 6 أسپر على الحصان الواحد؛ 8 أسپر على الجمل أو الثّور؛ 4 على الحمار؛ 2.5 على الخروف؛ 30 على العبد الواحد؛ 4 على لفافة الحرير؛

التّجارية شهرياً، بدلاً من نسبة المبيعات كما يبدو[1]. شملت الامتيازات والاحتكارات الحكومية الملح[2] والتّبغ[3]، وفرضت (في بغداد) رسم الختم على الصّناعات النّسيجية[4]. من الملاحظ أنه لم يوجد قانون عام تخضع بموجبه الصّناعات الرّئيسية كالحياكة[5]، لرسوم محدّدة؛ ومن الممكن استنتاج أن ضرائب الطّوائف كانت تحصّل بشكل مستمرّ ما لم تصدر أوامر مباشرة بعكس ذلك[6].

و5 بالمئة كضرائب على المبيعات بشكل عام.

(1) فرض على البقالين 3 أسپر شهرياً للمحال الكبيرة، و2 عن المحال الصّغيرة؛ 300 أسپر على الخبازين والطّباخين شهرياً؛ 200 على الجزّارين وبائعي الخضار؛ 144 على بائعي الحرير؛ 36 على بائعي الحلويات؛ 5 على صانعي الفخار: هامر ج 1 ص 235. ويجب الإشارة إلى أن هذه المعدّلات قد حدّدها القانون في القرن السّادس عشر، وبينما بقيت مبادئ الإصدار الضّريبي متشابهة في القرن الثّامن عشر، فإن معدّلاتها الفعلية اختلفت وأصبحت أعلى بالتّأكيد.

(2) احتكار التّبغ في طرابلس، هامر 1 ص 227-228؛ في حلب، ڤولني ج 2 ص 41.

(3) كان احتكار التّبغ في اللاذقية بيد ضابط يتبع مباشرة إلى المسؤول العام عن زراعة التّبغ في إسطنبول. قدرت العائدات في نهاية القرن الثّامن عشر من 500,000 إلى 700,000 قرش، والضّريبة على كل قنطار 22 قرشاً، أوليڤييه ج 2 ص 281.

(4) هامر 1 ص 237. كانت ضريبة عبور البوابة تجبى في بغداد (بلغت 1 أسپر عن كل خيّال، و4 أسپر عن كل امرأة تدخل أو تغادر المدينة). من أجل رسم عبور الجسور والزّوارق في سوريا انظر لويس ص 21، 22؛ أوليڤييه ج 2 ص 293، 328.

(5) بشكل استثنائي بلغت الضّريبة السّنوية المفروضة على صانعي الصّابون 50,000 أسپر في طرابلس، هامر ج 1 ص 228. في دمشق كانت هذه الضّريبة مفروضة بشكل غير مباشر على تموين المواد القلوية المستخدمة في هذه الصّناعات، المصدر السّابق ص 223. أما ضريبة طواحين المياه في حمص فبلغت 60 أسپر سنوياً، المصدر السّابق ص 229؛ لويس ص 20 (مع ضرائب الصّناعة المختلفة).

(6) لم تفرض ضريبة على الصّناعات النّسيجية في الدّور الخاصّة، هامر ج 1 ص 231 (فيما يخص حمص). وقد طبق المبدأ نفسه على بعض الرّسوم الأخرى؛ وبهذا يبدو في فقرة وردت عن المُرادي ج 2 ص 195، كانت هناك ضريبة منزلية أو عائلية فرضها السّلاطين المماليك في سوريا في القرن الثّامن عشر. وبالإضافة إلى الرّسوم التي ألغاها سليمان، توجد أمثلة كثيرة عن رسوم تقليدية ألغاها الپاشوات اللاحقون؛ انظر كرد علي ج 5 ص 83-84؛ المُرادي ج 4 ص 101.

كـان تحصيـل ضريبـة الميـري يتـمّ عـادة عـن طريـق تفويـض الپاشـوات والسّنجـق بكية لجهة ثالثة، وهذه الجهة تقوم أيضاً بتفويض عملية التّحصيل إلى بعض الملتزمين الأصغر وفقاً لكل قرية. بينما يقوم الپاشا بنفسه مرّة واحدة في السّنة[1]، وبمرافقة قوة عسكرية، بجولة في إيالته لتحصيل المبالغ المستحقة من كل ملتزم مسؤول والسّنجق بكية، وفي حال الضّرورة تحصَّل هذه المستحقات بأساليب قسرية[2].

لا توجـد تقاريـر دقيقـة عـن العائـدات والنّفقـات فـي الإيـالات السّـورية والعـراقية من القـرن السّـادس عشر إلى القرن الثّامن عشر، ومعظم التّخمينات الموجـودة مُربكـة ومتناقضـة. وبالنظـر إلى المناطـق الواسعـة المخصّصـة للتّيمارات والإقطاعيات الملكية فـي معظـم الأقاليم، من الواضح أن المبالغ التي تولّت الحكومات الإقليمية التّعامل بها كانت أقل بكثير مما هي عليه في مصر. يوضح البيان الآتي الأرقام الرّسمية المتعلقة بالإيالات، كما وجدت في القرن السّادس عشر[3]:

(1) باستثناء حلب التي وجد فيها جابي ضرائب خاص أطلق عليه اسم «المُحصِّل» *Muḥaṣṣil*؛ انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع؛ والمُرادي ج 3 ص 151-152.

(2) انظر ڤولني 2 ص 13، 239؛ تحصيل الضّرائب في نابلس، المصدر السّابق ص 177. في العراق أطلق على ملتزمي الضّرائب اسم «ضابط» *ḍâbiṭ (ẓâbiṭ)*، انظر روسّو ص 65-66.

(3) الأرقام التي قدّمت عن الخاص والتّيمار مأخوذة من عيني علي مؤذن زاده (تيشندورف «*Das Lehnswesen*» ص 73-84، أما تلك الخاصّة بالعائدات العامة فمأخوذة من هامر، ج 2 ص 265-270. أشار جوپلان N. Jouplain في «قضية لبنان» (پاريس 1908) ص 83-84، إلى أن أرقام الأتاوة السّنوية هي كالتّالي: دمشق «الشام» 110,537 قرشاً؛ طرابلس 98,154 قرشاً؛ حلب 142,365؛ دون توضيح المصدر الذي أخذت منه هذه الأرقام. وكذلك الأرقام التي نقلها كرد علي ج 5 ص 83 من المصادر التُّركيّة مشوّشة أيضاً.

	عائدات الپاشوات والبكوات من أراضي الخاص (بالآقچه)	عائدات التّيمارات (بالآقچه)	العائدات الإجماليّة للضّرائب	
			(بالآقچه)	(بالقرش)
- الموصل	1,513,284	2,240,000	1,660,346	41,508
- شهرزور	..	..	1,110,000	..
- بغداد	*4,286,771	..	7,349,887	183,747
- دياربكر	7,625,291	11,400,000	..	..
- الرّقة	1,797,388	..	..	..
- حلب	3,676,083	7,713,121	10,022,819	250,570
- الشّام	2,934,403	6,558,660	6,337,588	158,439
- طرابلس	2,086,335	5,608,400	6,418,856	160,471

* هذه تمثل سبعة من ثمانية عشر سنجقاً فقط.

لكن هذه الأرقام (كما نتوقع) لا تمثل عائدات ونفقات الأقاليم نفسها في القرن الثّامن عشر. وبسبب غياب التّقارير الرّسمية، من الممكن الأخذ بالكشف الذي قدّمه ڤولني كمقياس، مع التّحفّظ طبعاً. فقد قدّر عائدات حلب بما يتراوح بين ستة ملايين إلى ستة ملايين ونصف مليون قرش، أرسل منها 800 كيس (400,000 قرش)[1] إلى إسطنبول كالتزام للپاشوية[2]. تعهّد كل من پاشا طرابلس[3] وپاشا صيدا بإرسال 750

(1) كانت قيمة الكيس Purse أو *kîs* التّركي والسّوري في تلك الفترة 500 قرش، أو 20,000 پارة، بينما بلغت قيمة الكيس المصري 25,000 پارة.

(2) يقدّم ڤولني (ج 2 ص 41) بياناته المالية عادةً بالفرنكات أو الليرات، التي كانت تحوّل إلى قروش بالمعدّل الذي يذكره (ج 1 ص 189، ج 2 ص 275) وهو 2,5 ليرة مقابل قرش واحد.

(3) ذكر (في الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع) أن پاشوية صيدا كانت مؤلفة من الأقاليم السّاحلية لإيالة الشّام عام 1660؛ وشملت عائداتها حصيلة التزامات الدّروز والموارنة وعرب شمال فلسطين.

كيساً إلى الباب العالي إضافة إلى تأمين مؤن الحجّ بنفس القيمة[1]. بينما أرسلت دمشق، حسب قوله، ضريبة رمزية مقدارها 45 كيساً إلى الباب العالي. أما الفائض فقد خُصّص لتغطية نفقات الحج ونفقات حماية الحجّاج التي أوكلت إلى القبائل العربية على الطّريق من دمشق إلى مكّة[2]. لم يكن سهل فلسطين مشمولاً بأيّة من عائدات مناطق الپاشوية، لكنه قُسم إلى ثلاث مالكانات (اللّدّ ويافا وغزة) خُصّصت لأصحاب الإقطاعيات في إسطنبول، وتمّ التزامها بمبلغ 35 كيساً للأولى و12 كيساً للثّانية و185 كيساً للثّالثة[3].

قدَّر روسّو عائدات پاشوية بغداد بسبعة ملايين ونصف مليون قرش شملت الرّسوم الجُمركية والضّرائب العادية وحصيلة التزام الضّرائب والمنح السّنوية المقدَّمة من الحكام والموظفين، والمُستحقات الماليّة من القبائل العربية[4]. أما البصرة والموصل، فتمتّعت كل واحدة بعائدات ماليّة متواضعة جدا، وكانت تُنفق غالباً في البصرة لتغطية النّفقات الدّفاعية، إضافة إلى المعونات الماليّة المقدَّمة للقبائل المجاورة[5].

وقعت المسؤولية المطلقة لتحصيل وتوزيع العائدات الماليّة، وإرسال الأتاوة

---

(1) ڤولني ج 2 ص 63-64، 74.

(2) المصدر السّابق ص 135. لكن الأرقام التي يقدّمها غير موثوقة تماماً، وهي 6,000 و1,800 كيس على التّرتيب (أي 3,900,000 قرش).

(3) المصدر السّابق ص 199-200. كان العديد من المقاطعات الدّاخلية لسوريا مؤلفاً أيضاً من إقطاعيات مَلكية، ويشمل ذلك بعلبك وحمص وحماة. وكانت إقطاعيتا حمص وحماة بيد پاشوات دمشق في القرن الثّامن عشر، حيث يقومون بالتزامها. ووفقاً للمُرادي (ج 1 ص 69) يبدو أن عائدات بعلبك تضمّنت أيضاً صناعات الحرير.

(4) روسّو ص 30؛ استُثني الأكراد من الضّرائب الثّابتة نتيجة لخدماتهم المتكررة لجيش السّلطنة. لكن يبدو أن بيانات روسّو شملت إيالتي ماردين وشهرزور، التي كانت آنذاك تابعة لبغداد؛ وإلا فإن مبلغ 15,000 كيس (تساوي 300 مليون پارة) غير معقول بالنّسبة لظروف العراق في القرن الثّامن عشر. وفقاً لتقدير أوليڤييه (ج 2 ص 397) بلغت هذه العائدات 4,000 كيس، أُرسل منها أقل من 500 كيس كأتاوة إلى إسطنبول. أما الأرقام الرّسمية للمستحقات المقدّمة من بغداد فقد بلغت 275,000 قرش (550 كيس)، دوسّون ج 7 ص 241.

(5) روسّو ص 31، 43، 90. يقدر أوليڤييه (ج 2 ص 357) العائدات الصّافية للموصل بمئة كيس.

المحدّدة إلى إسطنبول، على عاتق الباشا، بمساعدة من الدّفتردار الإقليمي[1]. لكن المهام المتعلقة بتحصيل ضريبة الميري وتنظيم الشّؤون الماليّة وتلبية متطلبات الإنفاق من الخزينة العامة، كانت موكلة إلى فرع خاص من الإدارة. في مصر (وكذلك في الأقاليم الأخرى) تألف القسم المالي من مشرف عام «روزنامه جي»[2] *Rûznâmecî* مُعيَّن مدى الحياة من قبل السّلطان، ومجموعة من «الأفندية»[3] *Efendîs* يتسلّمون منصبهم بشكل وراثي[4]. كان كل أفندي مسؤولاً عن فرع محدّد للشّؤون الماليّة (مع قسم خاص لكل أوجاق) ويتبع له أربعة أفندية كمساعدين، بالإضافة إلى حَفَظة السّجلات الماليّة والصّرّافين وبعض صغار الموظفين[5]، وكان معظمهم يتلقون رواتب من عائدات ضريبة الميري[6]. كانت بياناتهم الماليّة تحفظ في ملفات خاصّة

---

(1) فيما يخص الدّفتردار انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصلين الثّالث والرّابع). يجب الإشارة هنا إلى أن إرسال ضريبة الميري إلى إسطنبول كانت تتمّ بواسطة التّجّار كوسيلة لنقل الميري إلى العاصمة. أي كان الموظفون المحلّيون يدفعون نقداً من ضريبة الميري إلى التّجّار الأوروبيين، ويقوم هؤلاء بالمقابل بمنح سند من الممكن صرفه بشكل نقدي في إسطنبول، دى توت De Tott ج 2 ص 327.

(2) من أجل الرّوزنامه جي انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث؛ ومن أجل الرّوزنامه جي في سوريا J. Deny *«Sommaire des Archives turques du Caire»* (القاهرة 1930) ص 133. وبعد مراجعة الحقائق أشار دُني إلى أن من ضمن المهام الرّئيسية للرّوزنامه جي في جميع الأقاليم الاحتفاظ بسجلات التّيمارات (المصدر السّابق ص 567).

(3) أُطلق على هؤلاء اسم «مقاطعجية» *Mukâṭa'acıs*، أي محاسبي المقاطعات، انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث. يذكر المُرادي أيضاً محاسبي وسكرتيريي الأوجاقات الذين كانت مناصبهم وراثية، ج 1 ص 256؛ ج 2 ص 135، 220-221؛ ج 3 ص 206.

(4) انظر لانكريه ص 252-255، وإستيف ص 368-369؛ انظر الجَبَرتي ج 4 ص 91؛ ج 8 ص 201، ودُني ص 131-143. كان الأفندية من المسلمين وليس من الأقباط، ويتمّ اختيار الرّوزنامه جي بشكل عام من الأفندية. من الممكن بيع مناصبهم شريطة أن يتمتّع الشّاري بالتّعليم المناسب وأن يوافق عليه الرّوزنامه جي.

(5) كان الصّرّافون وبعض صغار الموظفين من اليهود.

(6) كان راتب الرّوزنامه جي 27,291 بارة، ومجموع رواتب الأفندية 515,831 (إستيف).

تسمى «القرمة»[1] *kırma*، وهي الوسيلة الأساسية للإدارة الماليّة في الدّولة العُثمانية، ووفقاً لفقرة في كتاب المؤرخ الجَبَرتي[2]، يبدو أنها كانت تخضع للمطابقة والمعاينة مع نسخة مطابقة مسجلة بالعبريّة من قبل بعض الموظفين اليهود. يقدِّم الرّوزنامه جي هذه الحسابات إلى الپاشا أو الدّفتردار التّابع له، وبعد الموافقة عليها ترسل إلى إسطنبول. وفي بعض المناسبات تقوم العاصمة بإرسال آغا لتدقيق هذه البيانات محلّياً.

يبدو أن الإجراء المتبع في حال عزل أو نقل پاشا ما، يقوم على استضافته في منزل خاص قبل مغادرته مصر، ريثما يتم تدقيق حساباته الماليّة، ويتوجّب عليه دفع ما بذمته بالكامل أو يقوم بتقديم ضمانات توازي قيمة المبالغ التي يدين بها. وبشكل مشابه، لدى الحكم على أمير مملوكي بالنّفي خارج البلاد، لم يكن يُسمح له بالمغادرة حتى يقوم بتسديد جميع المبالغ التي يدين بها – من خلال بيع أملاكه وأشيائه الشّخصية إن لزم الأمر[3]. كانت الادعاءات المتبادلة بين الپاشوات والملتزمين وسواهم تنظم عادة عن طريق موازنة البيانات الماليّة المقدّمة دون التّساهل مع أي نقص مادي لصالح الحكومة[4].

من السّذاجة الاعتقاد بأن النّظام الموضوع من قبل السّلاطين العُثمانيين، رغم الحرص على مصداقيته، قد قام بحماية المزارعين والحرفيين أو التّاجر من الاستغلال والاضطهاد. فمنذ البداية تقريباً، تسلّل الاستغلال إلى هذا النّظام؛ ومن الممكن مطابقة ذلك من خلال الحوادث التي رواها وسجلها العديد من المؤرّخين (وهم كثيرون)،

---

(1) أي «المجزأة» broken، القرمة هي الكلمة التُّركيّة المقابلة لكلمة «شِكسته» *şikäste* الفارسية (دُني ص 142)؛ انظر أيضاً *J.A.* 2 ج 1 (1829) ص 379-391؛ المُرادي ج 4 ص 185، 12؛ إبراهيم المويلحي Ibrahim el-Mouelhy «القرمة في مصر». كانت اللغة المستخدمة في هذه الوثائق نصف فارسية ونصف تركيّة.

(2) الجَبَرتي ج 4 ص 170؛ ج 9 ص 7. كانت سجلات الميري في دمشق أيضاً يحتفظ بها الصّرّافون اليهود، ميخائيل الدّمشقي ص 47.

(3) الجَبَرتي ج 1 ص 255؛ ج 2 ص 226.

(4) المصدر السّابق ج 2 ص 176 (محذوفة من التّرجمة).

رغم أن مئات الحوادث الأخرى لم تسجّل. لم يكن العيب في التّنظيمات نفسها، وإنما في الطّريقة المنحرفة التي مارسها الموظفون والملتزمون في تطبيق القوانين على كافة المستويات. إضافة إلى وضع المصلحة الخاصّة فوق مصلحة المجتمع والصّالح العام، والتّساهل الذي أظهرته الإدارة تجاه الاستغلال، ما يكن واضحاً جداً، مما شكل عبئاً ثقيلاً على النّاس.

أما الأمر الأشد خطورة على آمال الحكومة النّزيهة فهو الممارسة التي اعتُمدت في عهد سليمان القانوني نفسه، إذ جعل التّعيين في وظائف الدّولة والمناصب الإدارية على اختلاف أنواعها تخضع لدفع مبلغ من المال إلى مسؤول الوظائف والتّعيينات. تحوّلت هذه الممارسة إلى نظام عام أصبح فيه لكل منصب سعره الخاص يسدَّد سنوياً في تاريخ محدّد[1]. في تقرير قنصلي صدر من البندقية في بداية القرن الثّامن عشر ثبت أن تكلفة كل منصب للپاشوية في سوريا تراوحت بين 80,000 إلى 100,000 دوكات (دوقة) ducats، ونصف المبلغ لمنصب الدّفتردار، وأقل من ذلك بقليل لمنصب رئيس القضاة[2]، وقد حصل الموظفون الأقل شأناً والملتزمون على امتيازات وعقارات بمعدّلات متناسبة[3]. بشكل عملي يعني هذا منح الموظف أو الملتزم حق الحصول على تعويضات ماليّة يمكن له فرضها على الأشخاص التّابعين له، وخاصّة لأن صاحب الوظيفة مُعرَّض في أيّة لحظة للعزل من منصبه لصالح من يدفع مبلغاً أعلى[4].

---

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

(2) نقله لامنس Lammens في كتابه «سوريا» ج 2 ص 61. يؤكد ڤولني بأن «مُحصِّل» حلب دفع ثمانين أو مئة ألف فرنك «ثمن الحذاء» prix de babouche إلى الوزير، ج 2 ص 41.

(3) المُرادي ج 1 ص 274؛ الجَبَرتي ج 3 ص 194؛ ج 7 ص 50 (التّرجمة غير دقيقة).

(4) انظر قانون نامه مصر (ديجون ص 254؛ بَركان ص 380، 36). «بعد إصدار البراءة التي تسمح للشّخص بحق ممارسة العمل كموظف قانوني في مصر، عليه أن يُحضر إلى ديوان القاهرة مُضارباً يعرض دفع مبلغ أعلى، وإذا كان الصّالح العام منسجماً مع ذلك سنقبل عرض المضارب الذي سيحصل منذ تلك اللحظة على العمل بنفوذه في الشّؤون المتعلقة بالمساهمات الموجودة في منطقته؛ وسنقوم بإلغاء البراءة السّابقة ومنع من كان في المنصب من القيام بمهامه وإخبار

بما أن هذه الممارسة نشأت داخل نظام يحتوي أساساً على الكثير من التّعرفات، فيبدو أن شراء المناصب هذا، ورغم إسهامه في خفض المعيار الأخلاقي للإدارة، لم يتسبّب في إفساد التّوازن الاجتماعي والاقتصادي في الأقاليم من خلال خلق نظام قائم على الاستغلال والاستبداد. فبالإضافة إلى قدرة المجتمعات المسلمة على تكييف الظّروف الجديدة مع الممارسات القديمة، كان مصير الممارسات الاستغلالية هذه غالباً، إن لم يكن دائماً، أن تتحوّل إلى ضرائب ورسوم إضافية. وبهذا أصبح من الطّبيعي أن يطلب حاكم جديد عند تعيينه في الباشوية، «هدية» ماليّة من المدن والقرى التّابعة لحكومته[1]، وسنشير في مواضع لاحقة من هذا الفصل إلى بعض الأمثلة الأخرى[2]. كان الضّحايا الرّئيسيون لمثل هذه الممارسات هم الأغنياء من التّجّار والموظفين، فقد كان هؤلاء عرضة في أغلب الأحيان إلى طلبات القروض الماليّة التي لم يسلم منها حتى تجار الفرنجة. لم تبلغ السّلطنة النّقطة التي أصبحت فيها هذه الممارسات تهدد حقاً بخراب النّظام الاقتصادي في جميع الأقاليم، حتى العقود الأخيرة من القرن الثّامن عشر، فقد ترافقت هذه المرحلة مع ضعف سيطرة الحكومة المركزية إضافة إلى الجشع المتنامي لدى حكام الأقاليم، والذي زاد من حدّته التّكاليف الباهظة للمؤسّسات العسكرية، وانحدار القيمة الماليّة للعملة في أنحاء السّلطنة. قبل تلخيص نتائج مجريات هذه الأحداث، سنركز اهتمامنا على العملة الخاصّة بالدّولة العُثمانية.

الباب العالي بهذه التّغييرات».

(1) في دمشق مثلاً، قام الدّفتردار بوضع رسم أُطلق عليه اسم «قلميّة» *kalamîya*، وكان يُحصَّل من أصحاب المالكانات وملتزمي الضّرائب، المُرادي ج 3 ص 211.

(2) ميخائيل الدّمشقي ص 30-31. هناك خاصيتان لهذه الضّريبة: الأولى أنها ذكرت من قبل المؤرخ فقط في معرض ذكر مثال عن شكوى وردت عن حاكم جديد بأنه يحصّل الكثير؛ والثّانية أنها كانت واحدة من الرّسوم الملغاة (مع «رسوم الاحتفالات») في قانون سليمان، هامر ج 1 ص 228، 230.

3. العملة النّقدية

ليس هدفنا هنا التّحقيق في تاريخ النّقد العُثماني بشكل مُطول (فهذا الموضوع يحتاج إلى مؤهلات خاصّة لا نمتلكها)، وما يهمّنا هنا هو محاولة استطلاع تطوّره العام بشيء من التّفصيل[1].

منذ بداية تأسيس الحكم العُثماني وحتى تاريخ بحثنا هذا، كانت بعض العملات الأجنبية متداولة بشكل عام في السّلطنة، وكانت تعدّ جميعها عملة رسمية، إضافة إلى النّقود التي سكّها السّلاطين أنفسهم. بالرّغم من أن «الآقچَه» العُثمانية - أو كما هو اسمها الكامل: «القطعة الفضية العُثمانية الصّغيرة»[2] - بُدئ العمل بسكّها في عهد السّلطان أورخان[3]، فإن العملة الذّهبية لم تصدر إلا بعد الفتح العُثماني للقسطنطينية. بقيت العملة التي أشرنا إليها في كثير من المرّات باسم «الآقچَه» تستخدم حتى نهاية القرن السّابع عشر في الحسابات الماليّة الرّسمية. خسرت الآقچَه الكثير من قيمتها بمرور الزّمن، وقد لعب ذلك دوراً كبيراً في التّاريخ الاقتصادي التّركي، ومن الأفضل لنا أن نبدأ بحثنا هذا بذكر بعض العملات الذّهبية والفضّية الأكثر استقراراً لنتمكن من قياس هبوط قيمة الآقچَه.

سنشير أولاً إلى عملتين أجنبيتين من الفضّة أطلق الأتراك عليها اسم «قرش»[4]

---

(1) من الأعمال التي رجعنا إليها كتاب س. لاين - پول «العملات التُّركيّة في المتحف البريطاني» (لندن 1883)؛ إسماعيل غالب «تقويمي مسكوكاتي عُثمانية» (القسطنطينية 1889)؛ أعمال سيّد مصطفى (انظر الجزء الأول من الكتاب، المقدّمة) وأحمد راسم؛ وكذلك المقالات المتعلقة بالموضوع في الموسوعة الإسلامية التُّركيّة، ويمكننا الاستفادة من عمل Belin، على قِدمه، «مقالة حول التّاريخ الاقتصادي» في *J.A.*, Série VI, tom. 3.

(2) أو «البيضاء الصّغيرة»، «آق» كلمة تعني الأبيض باللغة التُّركيّة، «چه» صيغة تصغير بالفارسية. أشار الكتّاب الأوروپيون الأوائل إلى أن «الأقچه»، وكذلك «الأسپر»، هي المقابل اليوناني لكلمة «أبيض». وفقاً للموسوعة الإسلامية وبيلين Belin (ص 422) كانت كلمة أقچة مستخدمة في عهد السّلاچقة والإيلخانيين Ilhânids.

(3) أحمد راسم ج 1 ص 113، حاشية.

(4) وتكتب غروش *guruş* بالعربية لكنها تكتب بحرف *k* بالحروف اللاتينية الجديدة.

kuruş، وهي كلمة محرّفة في الحقيقة للصّفة اليونانية *grossus* التي تطلق على الأنواع المختلفة من *denarius* الذي أصدره بعض الحكام الأوروپيين في القرن الثّالث عشر[1]. في بداية الحكم العُثماني كانت أكثر أنواع *grossus* استخداماً هولندية أو فلمنكية المنشأ، وبما أنها كانت تحمل النّقش الأسطورة للأسد، فقد عُرفت باسم «أسدي» *esedî* أو «أرسلاني»[2] *arslanî*. في القرن الخامس عشر حلّ محلّ عملة «الأسدي» تدريجياً، لكن ليس بالكامل، قرش *grossus* نمساوي عُرف باسم «ريال»[3] *riyal* أو «قره قرش»[4] *kara kuruş*، وقد فاق وزنه وزن العملة السّابقة بواحد من ثمانية عشر جزءاً[5]. إلى جانب هذه العملات الفضية الأجنبية، وجدت أيضاً عُملتان أجنبيتان ذهبيتان كان لتداولهما أفضلية مميّزة في بداية الحكم العُثماني وهما الدّوكات الڤينيسية Venetian ducat أو السّيكوين sequin التي أطلق عليها الأتراك اسم «فيلوري»[6]

(1) كلمة *Grossus* موجودة في عدة لغات أوروپية كأسماء للعملة «groat» و«gros» و«grosso» و«groschen». ومن المرجح أن يكون «القرش» التّركي مشتقاً من الكلمة الأخيرة.

(2) «أسد» بالعربية و«أرسلان» *arslan* أو «أصلان» *aslan* المرادف التّركي لكلمة «أسد». Belin ص 438.

(3) أو *iryâl* – على ما يبدو من الكلمة الإسپانية «*real*» وتعني «قطعة ثُمانية».

(4) قره *kara* تعني «أسود»، وتستخدم هنا للتّمييز عن قزل *kızıl* التي تعني «أحمر»، وذلك للعملات التي لا تغير لونها إلى البني نتيجة الاستعمال، أي أنها من نوعية جيدة.

(5) انظر: Belin ص 439–440، حيث يذكر أن كلمتي «ريال» و«قره قرش» لم تستخدما للمرة الأولى إلا في عام 1642. أما إشارة سيّد مصطفى إلى هذه الأسماء فمضطربة نوعاً ما. وقد كتب في فقرة واحدة (ج 3 ص 106) عن «الدّيركلي» و«القوشلى ريال» أنهما يعرفان باسمي «أسدي قرش» و«قره قرش» وكأن كلمة ديركلي (أي ذات الضّاري) مرادفة لأسدي، وقوشلى (أي ذات الطّير) مرادفة لقره قرش. وفي مواضع أخرى (ج 1 ص 148–149) يكتب «قره قرش أو ديركلي ريال»، وكأنه يربط ديركلي بالنّقد النّمساوي وليس الهولندي، ثم يعود ليذكر «ديركلى ريال» في ج 2 ص 98. وبذلك لم نجد معلومات صحيحة عن تسمية النّقد في كتابه، باستثناء الدّولار الإسپاني الذي يدعى في مصر «أبو مدفع» *abū midfa'*.

(6) أي «فلورين» florin. كانت القطع الذّهبية تحمل نقشاً لزهرة على الوجه الخلفي (ومن هنا جاء الاشتقاق من «فيورينو») وصدرت في فلورنس عام 1252. قامت ڤينيسيا (البندقيّة) بإصدار

أو «يـالديـز آلتونـي»[1] *yaldız altını*، والدّوكات النّمساوية التي سُميت «مَجَر آلتونى»[2] *macar altını*. قام محمّد الفاتح بإصدار أول عملة عُثمانية مشابهة لهذه العملات الذّهبية كتقليد للدّوكات[3]. أطلق على هذه العملة في البداية تسميات مشابهة للنّماذج الأجنبية التي صُنعت على نمطها[4]. وبعد فتح مصر من قبل سليم الأول، أُطلق عليها اسم خاص بها - «شريفي»[5] *şerîfî* - وظلّت تعرف بهذا الاسم طوال فترة إصدارها، أو على الأقل لمدة 200 سنة تالية، ولم يلحق بها بمرور الزّمن سوى تغييرات طفيفة شملت وزنها الذي وصل إلى 53 حبّة[6] grains أو درجة نقاوتها. حتى بعد إصدار هذه العملة، بقي النّقد الأجنبي الذّهبي - وكذلك الفضّي - متداولاً في الإمبراطورية واعترف به كعملة رسمية بعد ختمه بكلمة «صحَّ» *ṣaḥḥa* (أي يصحّ تداولها)[7].

منذ عهد أورخان حين أصدرت هذه العملة، وحتى فتح القسطنطينية، حافظت عملة الآقچه - أو «العُثماني» *'oṣmânî* كما سُمّيت[8] - على وزنها ومعيارها الأصلي،

عملة ذهبية مشابهة ومتطابقة معها بالوزن عام 1284. عرفت بدايةً باسم «دوكات» ducat (أي عملة الدّوق)، لكنها سُميت لاحقاً «زيكّينو» *zecchino* أو سيكوين sequin (يبدو أن هذه التّسمية جاءت من العربية سكة *sikka* أي النّقد المعدني).

(1) تعني يالديز «طلي» وآلتون «ذهب» (والكلمتان تركيتان). تشير التّسمية إلى القيمة العالية لهذه العملات، أحمد راسم ج 1 ص 444، حاشية.

(2) أي «الذّهب المجري».

(3) وفقاً لسيّد مصطفى ج 1 ص 66 كان مصدر هذا التّقليد الدّوكات النّمساوية؛ بينما يذكر Belin (ص 428) وإسماعيل غالب (ص 53) أن المصدر بندقي (ڤينيسي).

(4) سيّد مصطفى ج 3 ص 106.

(5) أو أشرفي *eşrefi*، وربما يعود ذلك إلى اللقب الذي اتخذه آخر ثلاثة سلاطين من المماليك وهو «الأشرف»؛ Belin ص 429-430. أما بين التّجار الأوروبيين فكان الاسم الشّائع هو «سلطاني».

(6) وفقاً للاستخدام التّركي، درهم واحد + قيراط واحد + أجزاء صغيرة، ويعادل الدّرهم (ذو 16 قيراطاً) 50 حبة grains أو 3.2 غرام.

(7) انظر: Belin ص 428.

(8) المصدر السّابق ص 422.

فقد بلغ وزنها حوالي ثلث وزن الدّرهم الفضّي بنقاوة 90 بالمئة. لكن بين تلك الفترة وعهد سليم الأول (1512-1520) عانت الآقچه، على مراحل، انخفاضاً وصل إلى ما يقرب من نصف قيمتها الأصلية. ثم استقرّت قيمتها عند هذا الحدّ منذ عهد سليم الأول وحتى بداية عهد مُراد الثّالث (1574-1595)[1]. تتفق جميع المصادر التّاريخية في تقدير القيمة النّقدية للآقچه في القرن السّادس عشر بالمقارنة مع العملات النّقدية الأخرى، بحيث عادلت كل 40 قطعة منها قطعة واحدة من القره قرش (النقد الفضي الأجنبي)، و50 قطعة عادلت قطعة ذهبية واحدة من الدّوكات النّمساوية (الذّهبية)، و60 قطعة مقابل الدّوكات البندقيّة (الڤينيسية) والشّريفي العُثماني[2].

انتشرت الأزمة الماليّة في النّصف الغربي لمنطقة البحر المتوسط خلال حكم مُراد الثّالث، وكانت قد بدأت منذ عام 1560 وظهرت بشكل واضح بعد انتشار النّقد الفضّي الأميركي[3] في كافة أراضي الدّولة العُثمانية. ازدادت الأزمة حدّة بعد قيام السّلطان مُراد بزيادة عدد أفراد الجيش النّظامي إلى درجة غير معقولة، ترافقت في الوقت ذاته كما يبدو مع انخفاض العملة الفارسية بنسبة 50 بالمئة، وفي عام 1584 انخفضت قيمة محتوى الفضة في الآقچه والپارة المصرية بضربة واحدة إلى النّصف؛ وتراجعت قيمة هذه العملات بالمقارنة مع العملات الأجنبية والشّريفي (الذي لم يتأثر بالأزمة)[4].

---

(1) هذا بالرّغم من أنه لا يوجد اتفاق عام على تفاصيل هذا الانخفاض، ومن الممكن تلخيص تاريخ الآقچه في بداية صدورها استناداً إلى الأقچات المحفوظة في متحف بريطاني. منذ عهد أورخان وحتى عهد مُراد الثّاني بلغ وزنها وسطياً 18 حبة؛ وفي عهد محمّد الفاتح وصل وزنها إلى 14 حبة أو حوالي جزأين من سبعة من الدّرهم؛ ومنذ عهد سليم الأول إلى بداية حكم مُراد الثّالث بلغ وزنها حوالي 10 حبات أو خُمس الدّرهم. انظر أيضاً الجدول الذي أضافه إسماعيل غالب ص 506-507، وسيّد مصطفى ج 1 ص 148.

(2) أحمد راسم ج 2 ص 257، حاشية؛ انظر ف. بروديل «البحر المتوسط في عهد فيليب الثّاني» (1949) ص 418.

(3) بروديل ص 398 وما يليها.

(4) بروديل ص 419 وما يليها، 1043 وما يليها، ارتفعت قيمة القره قرش إلى 80، بالشّريفي إلى 120 آقچه، بينما انخفضت قيمة الپارة أو المدين في مصر إلى 85 مقابل شريفي واحد.

كان انخفاض القيمة الماليّة هذا الوسيلة الرّئيسية الثّانية التي لجأت إليها الخزينة لتغطية ديونها الماليّة المتراكمة (الوسيلة الأولى هي الاستيلاء على الإقطاعيات العسكرية الشّاغرة). لكن فوائد خفض القيمة الماليّة كانت آنية بالطّبع، وسرعان ما ظهرت تبعاتها الكارثية بشكل واضح. ازدادت تكاليف المعيشة، واتّخذت قوات الجيش عادة إثارة الشّغب من حين لآخر، مما جعل الحكومة تحت رحمتها لفترات متقطعة امتدّت لأكثر من خمسين سنة تالية، وأدّت إلى أول حادثة قتل لسلطان (هو «الشاب» Young گنج عُثمان الثّاني)، إضافة إلى أنها زعزعت بنية السّلطنة بكاملها.

لم تعد قيمة الآقچه أبداً إلى سابق عهدها بعد هذه النّكسة، وافتقدت الخزينة العُثمانية وسائل المعالجة التي اتبعتها الدّول الغربية لمواجهة الأزمات المشابهة، وكان أعظم ما أنجزه الوزراء الأكفياء لاحقاً هو الحفاظ على قيمتها من تدهور أسوأ حالاً[1]. بالإضافة إلى هذه المصائب، أصابت السّلطنة ضربة أخرى موجعة قدّمت من الغرب في عهد محمّد الثّالث (1595-1603) وخلفائه، بحيث أذهلت وأغوت الخزينة. ظهرت من خلال انتشار وباء النّقود الزّائفة، مما جعل 220 آقچه تعادل قطعة واحدة من الشّريفي[2]. كانت بعض الأقجات الصّادرة في بداية حكم محمّد الرّابع (1648-1687)، عندما كانت الفوضى في الشّؤون العامة على أشدها، مؤلفة بشكل واضح من خليط من المعادن الرّخيصة، وقد أُطلق عليها مسمّيات تعبر عن قيمتها مثل «الغجرية» gypsy و«مخزن النّبيذ» wine-shop و«الحمراء» red، إضافة إلى تسميات أخرى مُهينة[3]؛ وكانت محاولات الخزينة لتهدئة وإرضاء القوات العسكرية وسواهم من خلال منحهم هذه العملة عديمة القيمة محاولات عقيمة في الحقيقة وتسببت بمزيد من الغضب والفوضى. وصولاً إلى عهد سليمان الثّاني (1687-1691)، الذي

(1) وهكذا ثبتت على هذا المعدّل عام 1600-1601 بفضل يميشجي حسن باشا بعد هبوطها إلى 165 مقابل قطعة النّقد الذّهبية، ثم في عام 1641 بفضل كيمانكش قره مصطفى باشا بعد فترة من الاضطرابات، عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 325.

(2) بروديل ص 416 وما يليها، 419، 1044.

(3) بالتُّركيّة: *çingene, meyḫâne, kızıl* انظر: عبد الرّحمن وفيق ج 1 ص 324.

ترافق ولفترة وجيزة مع تسلّم كوپريلى فاضل مصطفى پاشا لشؤون الحكومة كما أشرنا سابقاً، أصبح وزن الآقچه الذي كان 10 حبّات في عهد سليم الثّاني، لا يتجاوز 2½ حبة. هذا يعني أن القره قرش الواحد يساوي حينها 160 آقچه، وقطعة واحدة من الشّريفي العُثماني تساوي 240 آقچه - أي أن الآقچه انخفضت إلى سُبع قيمتها الأصلية، وبسبب التّزييف الذي تعرّضت له أضحت قيمتها الحقيقية أقلّ من ذلك[1].

استحقت الآقچه الصّيغة المصغرة لاسمها. لقد كانت قطعة نقدية صغيرة جداً، لا تتجاوز حجم قطعة القرشين الفضية[2]. ولم تكن منتظمة الشّكل تماماً لكن قُصد بها أن تكون دائرية (باستثناء إصدار بعض العملات الفضية مربعة الشّكل في بعض الأقاليم الأفريقية واعتبارها آقچه). وإنّ تدنّي قيمة هذه العملة النّقدية جعلها غير ملائمة للتّبادل التّجاري. كان هناك ضرورة لظهور فئة أقوى، ورداً على متطلبات التّجارة عملت الخزينة على إصدار عملتين فضيتين جديدتين في بداية القرن السّابع عشر هما «پارة» *para* التي كانت قيمتها في البداية تعادل 4 أقجات ثم أصبحت 3 أقجات، و«قطعة بقيمة 10 أقجات»[3]. وقد تواجدت في بعض الأقاليم الآسيوية والأفريقية عملات فضّية فاقت بوزنها وزن الآقچه، أُصدرت على الأقل منذ عهد سليمان الأول[4].

(1) في الجدول الصّادر رسمياً عام 1691 نجد أن المعدّل هو 360 مقابل الشّريفي، إسماعيل غالب ص 238.

(2) قطعة Maundy بقيمة قرشين، ويبلغ قطرها نصف الإنش.

(3) يبدو أن تحديد تاريخ الإصدار الأول للپارة غير واضح، انظر الموسوعة الإسلامية، سيّد مصطفى ج 3 ص 106، حيث ربط بين تاريخ إصدارها وإصدار قطعة 10 أقجات التي أُصدرت في عهد عُثمان الثّاني (انظر Belin ص 414)؛ وفي حال كان وزنها عند بداية إصدارها، كما يقول، 16 حبة وكانت مساوية لقيمة أربع أقجات، فمن المحتمل أن يكون هذا التّاريخ صحيحاً، بما أنه منذ عهد محمّد الثّالث وحتى استعادة قيمتها المؤقت الذي حصل خلال حكم مُراد الرّابع، قد انخفض وزن الآقچه أكثر من مرة إلى ما لا يتجاوز 4 حبات، وشهد حكم عُثمان الثّاني فقراً مُدقعاً. وفي مرحلة لاحقة يبدو أن الپارة قد وصلت أيضاً إلى مرحلة مُتدنية جداً، فأصبحت قطعة واحدة منها تعادل 3 أقجات؛ وثبتت عند هذا المعدّل حتى توقف إصدار الآقچه في القرن الثّامن عشر.

(4) انظر لاين - پول ص xviii، حاشية، ومن أجل الپارة أو المدين في مصر انظر ص 39. تراوح

لكن العلاقة بينها وبين الآقچه غير واضحة، ومن المحتمل أن هذه العملات لم تكن صالحة للتّداول العام. مع نهاية القرن السّابع عشر أصبحت الحاجة مُلحَّة لإصدار نقد محلّي مُلائم للتّبادل العام؛ وقد اتُّخذ هذا الإجراء بشكل عملي في عهد السّلطان سليمان الثّاني، حيث أصدرت الحكومة العُثمانية للمرة الأولى قرشاً محلّياً[1]. كانت هذه العملة كبيرة نوعاً ما ومشابهة للعملة الأجنبية التي انتشرت في السّلطنة سابقاً وحملت نفس التّسمية، لكن القرش العُثماني كان أقل وزناً من القرش الأجنبي، ولم يتجاوز وزن ثلثي القره قرش[2]. لاحقاً خلال حكم أحمد الثّالث، أصدرت الخزينة

وزن قطع النّقد الفضي التي أُصدرت في عهد سليمان في كل من آمد Âmid وصور Tyre بين 40 و61 حبة، بينما تراوح وزن تلك التي تصدر في كل من حلب وبغداد بين 39 و45 حبة.

من خلال النّماذج التي قدّمها لاين - پول وإسماعيل غالب يبدو أنه بين عهدي محمّد الثّالث ومحمّد الرّابع، مع اقتصار إسطنبول على سكّ النّقود الفضّية والأقچات والپارات والقطع بقيمة 10 أقچات، فإن مطابع إقليمية أصدرت عملات لا يمكن اعتبارها أقچات أو من مضاعفات الآقچه، بل هي قطع أثقل وزناً إذ يصل وزن إحداها بين 15 و46 حبة، مع تواجد بعض العملات الأصغر متوسطة الوزن. إلا أنه من الواضح أنه لم يصل وزن أي من القطع الثّقيلة إلى وزن القرش الذي بلغ وزنه 300 حبة على الأقل. انظر الحاشية التّالية.

(1) الفكرة الرّائجة مبنية على أن القرش العُثماني الأول صدر عام 1688، انظر أحمد راسم ج 1 ص 443، حاشية؛ لاين - پول ص xxiv. لكن هناك بعض الإشارات المحيّرة عن انخفاض قيمة القرش في مرحلة مبكرة. يُقال إن القرش الذي وجد عام 1654 كان يحتوي على قدر متساوٍ من الفضة والنّحاس (انظر Belin ص 331 نقلاً عن هامر «تاريخ»؛ وأحمد راسم ج 2 ص 259، حاشية)؛ وبالعودة إلى أحداث السّنة التّالية يذكر نعيما قروشاً «مقصوصة ومتدنية العيار» (Belin) (*makşûş ve kem-'ayâr*) ص 334). يبدو أن هذه النّماذج العُثمانية كانت جميعها مقلدة عن العملات الأجنبية، وأن النّموذج الجديد الذي قدَّمه العُثمانيون عام 1688 كان الإصدار الوحيد للقرش العُثماني من حيث التّصميم والمنشأ.

(2) بلغ وزن هذا النّقد 6 دراهم (أي حوالي 300 حبة)، بينما بلغ وزن «الأسدي» (الهولندي) 8,5 درهم (حوالي 425 حبة)، والقره قرش (النمساوي) 9 دراهم (حوالي 450 حبة). أما في جدول قيم العملات الذي قدّمناه سابقاً، فقد عادلت قيمته 160 آقچه. من المحتمل أن هذا النّموذج كان مقلداً عن دولار نمساوي أصغر حجماً بلغ وزنه حوالي 300 حبة. سُكّت الدّولارات من هذا النّوع بعد بضع سنين في عهد مصطفى الثّاني، ربما لدعم الإصدار العُثماني الخاص (لين - پول ص xxiv، حاشية، وجدول ص vi رقم 418).

قرشاً آخر أكبر حجماً، يزيد وزنه على وزن القرش السّابق بمقدار الثّلث ويعادل تقريباً وزن «الأسدي». لكن الإصدارات اللّاحقة لهذا القرش الطّغره لى *tuğralı kuruş*، كما كان يسمى، أصبحت أخف وزناً بالتّدريج حتى وصل وزن القطعة في نهاية فترة بحثنا إلى ما يقارب وزن القرش العُثماني الأول الذي أصدره سليمان الثّاني[1]. في هذه المرحلة ثبتت قيمة التّبادل التّجاري للعملات الفضية الثّلاث هذه على الشّكل التّالي: 3 أقجات تعادل پارة واحدة، و40 پارة تعادل قرشاً واحداً[2]. بقيت قطعة نقد فضية أخرى لم نتعرّض إليها، أصدرت أيضاً في عهد سليمان الثّاني وأطلق عليها، بطريقة مثيرة للحيرة[3]، اسم «زولوطه» *zolota*. لكن الزّولوطه، وبالرّغم من منحها هذا الاسم الخاص، كانت من مضاعفات الپارة، وتساوي 30 پارة أو ثلاثة أرباع القرش[4]. صدرت أيضاً مضاعفات أخرى للپارة وأجزاء للقرش في القرن الثّامن عشر، وبهذا توفر العديد من القطع النّقدية الفضّية الخاصّة بالسّلطنة آنذاك. لم توجد أي قطعة من النّقد العُثماني في مرحلة سابقة للقرن التّاسع عشر لها رابط بالأجزاء التّابعة لها، وجميع العملات العُثمانية التي أصدرت حتى فترة بحثنا، كانت عشوائية وغير منتظمة. وبهذا يبقى من غير المؤكد أيّ العملات هي التي كانت معتمدة. وكل ما

---

(1) أشار لاين - پول إلى أن القرش الأثقل هذا - الذي بلغ وزنه حوالي 400 حبة - قد يكون تصميمه مستوحى من دولار هولندي يزن 415 حبة، وقد أصدر الدّولار النّمساوي الذي ذكر سابقاً في عهد مصطفى الثّاني كنسخة مشابهة له. أطلق على القرش الذي أصدره أحمد الثّالث اسم «طغره لى» لأن هذا النّقد، كسابقه، حمل نقش «الطّغره» الخاص بالسّلطان في القسم الأعلى لوجهه الخلفي. وإن الطّغرات المستخدمة على القطع النّقدية منذ هذه الفترة وصاعداً مطابقة للتّصميم الأصلي.

(2) أحمد راسم ج 2 ص 256، 260، 262، الحواشي.

(3) بشكل يثير الحيرة، لأنه إن كانت هذه الكلمة مشتقة من الجذر السّلافي لمعنى «ذهب»، فمن المحتمل أن الأتراك تبنّوا هذه الكلمة لتشير فقط إلى معنى المال أو لأن عملة «الزولوطه» كانت مشابهة لعملة سلافية تحمل نفس التّسمية.

(4) انظر سيّد مصطفى 3 ص 106 الذي يذكر أن الزّولوطه الأصلية ساوت بقيمتها 90 آقچه، وعادل وزنها سبعة دراهم، لكن هذا غير صحيح فلم يتجاوز وزن الزّولوطه وزن أربعة دراهم ونصف أو 225 حبة.

يمكن القيام به من النّاحية العملية هو الحكم على قيمة هذه النّقود المختلفة من خلال وزنها، والعودة إلى الوثائق الرّسمية لتوضيح أنواعها وإصداراتها المختلفة[1].

خضع النّقد الذّهبي للتّعديل أيضاً في نهاية القرن السّابع عشر. وخلال حكم مصطفى الثّاني أصبح من الواضح أن عملة الشّريفي التي تصدر في مصر والأقاليم الأفريقية تسبّبت في الواقع بإبعاد وإقصاء الشّريفي الذي يصدر في إسطنبول عن التّداول، وبين عامي 1696-1697 عملت الحكومة على جمع النّقد السّابق ليستبدل بقطعة ذهبية جديدة[2]. كانت القطعة الجديدة مشابهة جداً للنّموذج الأصلي للقرش الذي صدر لاحقاً خلال حكم أحمد الثّالث؛ نُقش على النّصف العلوي من الوجه الخلفي اسما السّلطان وأبيه بطريقة فنية أطلق عليها اسم «الطُّغره»[3] *tuğra*، بالإضافة إلى تاريخ تولّي العرش في الأسفل. كان نقش الطُّغره على القطع الذّهبية ابتكاراً غير مسبوق، وقد أُطلق على هذا النّقد اسم «طُغره لى» *tuğralı*. ولغاية إصدار هذه القطع كان النّقش يحمل اسم السّلطان الحاكم واسم أبيه بكتابة عادية على الوجه الخلفي لجميع القطع النّقدية الذّهبية، بينما احتوى الوجه الأمامي، حتى عهد مُراد الثّالث، على زخرفة مرفقة بالعبارة التّالية: «ضارب النّضر سيد العزّ والنّصر في البرّ والبحر»[4]. أما الصّيغة التي وُجدت في مصر في البداية خلال حكم مُراد ثم انتقلت إلى الأقاليم الأخرى فهي: «سلطان البرّين وخاقان البحرين، السّلطان ابن السّلطان»[5]. كانت

---

(1) لاين - پول ص xxii-xxiii.

(2) انظر: Belin ص 355؛ لكن لاين - پول يشكك بهذا التّفسير. وفقاً لإسماعيل غالب العملة الذّهبية التي أصدرت في إسطنبول خلال حكم سليمان الثّاني وأحمد الثّاني، والتي عُرفت باسم «فندق آلتونى» (البندقة الذّهبية)، كانت في الحقيقة أخف وزناً من عملة «الشريفي» القديمة بحوالي 0.05 غرام، وقد تمّ تصحيح هذا العيب من خلال إصدار «الطغره لى» الجديد في عهد مصطفى الثّاني.

(3) لم تكن الشّعارات التي استخدمت منذ عهد مُراد الثّالث إلى عهد أحمد الثّالث طغرات حقيقية، بل هي نقوش في شكل طغره؛ انظر لاين - پول ج 3 وج 5.

(4) ترد: *ḍâribu'l-naḍri ṣâḥibu'l-'izzi wal-naṣri fi'l-barri wal-baḥri*.

(5) ترد: *sulṭânu'l-barreyni wa ḫakânu'l-baḥreyni al-sulṭânu 'bnu'l-sulṭân*.

«القطعة الذّهبية الجديدة» أو «الطُّغره لى» التي أصدرها مصطفى الثّاني تزن 53 حبّة grains، كوزن الشّريفي القديم، وبلغت قيمتها 300 آقچه.

بعد خمسة عشر عاماً، أي في عام 1711 خلال حكم أحمد الثّالث، أجريت بعض التّعديلات الإضافية على العملة الذّهبية. بالإضافة إلى الطُّغره لي أعيد إصدار الشّريفي أو السّلطاني لكن بنقاء أكبر ووزن أثقل قليلاً من العملة القديمة[1]؛ وقد تميزت عن سابقتها من خلال نقل نقش الطُّغره إلى الوجه الأمامي للقطعة النّقدية، أما على الوجه الخلفي فقد ظهر نقش لتاريخ تعيين السّلطان (1115). أطلق على هذه العملة في البداية اسم «ذهب إسلامبول»[2] Islâmbûl gold لكن القطعة النّقدية الأكثر شهرة هي «المسلسلة» chainy (زنجيرلي *zencîrli*) التي يبدو أنها سُميت في مصر «فُندقي»[3] *funduḳî* (وبالتُّركيّة فندقلى *findıḳlı*)، وقد أصبح هذا الاسم اللّقب الرّائج لهذا النّقد. إضافة إلى ذلك، صدرت قطعة نقدية جديدة تماماً وأخفّ وزناً، من نفس نموذج الطُّغره لى، بلغ وزنها 40 حبّة فقط (2.5 أو 2.6 غرام)؛ عُرفت باسم «المُفضَّلة» (زري محبوب *zer-i maḥbûb*)[4]. وخلال حكم خليفة السّلطان أحمد استمرّ إصدار كل من «المسلسلة» (أو الفندقلي) و«المفضلة»، مع القطع النّقدية التّابعة لكل منهما (مضاعفات وأجزاء)، من العاصمة[5]، بينما يبدو أن عملة الطّغره لي كانت تُسكّ في القاهرة فقط.

---

(1) أصدر أحمد الثّالث أيضاً قطعتين بقيمة 5 و2 شريفي.

(2) لأن النّقش على الوجه الخلفي أصبح «ضُرب في إسلامبول» بدلاً من «ضُرب في القسطنطينية».

(3) لأن أطرافها المعدنية المشكلة لحدودها والمحيطة بنقش «الطغره» كانت مشابهة لسلسلة معدنية أو عُقد صغيرة. أما الإصدار المصري فقد عُرف باسم «المسلسلة المصرية» Egyptian chainy (مصر زنجيرليسى *mısır zencîrlisi*). انظر لاين - پول ص xviii-xx؛ Belin ص 375-376؛ أحمد راسم ج 1 ص 443، حاشية؛ سيّد مصطفى ج 3 ص 106؛ إسماعيل غالب ص 272-274. يدعوه الجَبَرتي دائماً باسم فندقلي.

(4) من الفارسية *zär* (ذهب) والعربية محبوب.

(5) أصدر محمود الأول عملة ذهبية أكبر من «الفندقلى» سمّيت «محموديّة» وبلغ وزنها ما يعادل وزن درهم ونصف، لكن هذه العملة لم تكن شائعة الاستخدام.

يبدو أن غالبية القطع النّقدية الذّهبية التي صدرت في القاهرة والتي كانت في نفس الوقت متداولة في العاصمة قد تضاءلت قيمتها نوعاً ما[1]. في عام 1725 قام داماد إبراهيم پاشا بنشر بيان بقيمة القطع النّقدية الذّهبية المتداولة بالآقچه والپارة، من خلال الاطلاع على هذا البيان نجد أن قيمة القطعة المُسماة «ذهب إسطنبول الجديد» (وهي «المسلسلة» على الأرجح) تساوي 400 آقچه، بينما تساوي «المسلسلة» المصرية 330 آقچه (أو 110 پارة)، وقيمة الطّغره لي المصري 315 آقچه، بينما ثبتت قيمة اليالديز آلتونى عند 375 آقچه والمَجَر آلتوني عند 360 آقچه[2]. في عام 1733 توقف إصدار الفندقلي في مصر بأمر من السّلطان، ولم يعد يصدر هناك سوى الزّري محبوب فقط[3]. من الممكن ملاحظة التّدهور المستمرّ لقيمة النّقد الفضي من خلال التّقييم المالي الذي أصدره خليفة أحمد، السّلطان محمود الأول، فقد بلغت قيمة قطعة «ذهب إسطنبول الجديد»، التي تزن 53 حبّة، 450 آقچه، و«المُفضّلة» 330 آقچه[4]. استمرّ هذا الانحدار المالي في مصر إلى أن أرسلت إسطنبول مفوضاً مالياً عام 1762 ليدقّق في قيمة النّقد، وأعيد تقييم الپارة أو المدين *medin* بقيمة جديدة بلغت أكثر من

(1) كان سكّ النّقود في القاهرة يخضع لمشرف عام تركي (أمين ضربخانه *emîn ḍarbḫâna*)، وكانت واجباته محدّدة في «القانون» (ديجون ص 274-276؛ بَركان ص 386-387، 47-49). ويتوجب عليه المحافظة على نوعية الإصدار بحيث يكون مطابقاً للنّموذج المصنّع في إسطنبول، وكان يدفع ضريبة «ميري» بلغت 582,447 پارة تُقدّم إلى الباب العالي، إضافة إلى هدية للپاشا بقيمة 15 كيس (إستيڤ ص 334)، من المرجح أن ذلك جزء من أرباح سكّ النّقود (انظر ساموِيل - برنارد ص 406-407؛ والجَبَرتي ج 4 ص 140-141؛ ج 8 ص 318-319). كان الذّهب المستخدم في سكّ النّقود في القاهرة يُجلب من السّودان بواسطة السّماسرة اليهود (انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل السّادس).

(2) انظر: Belin ص 388؛ لاين - پول ص xxxv؛ إسماعيل غالب ص 281 (حيث ذكر الطُّغره لي المصري بقيمة 319)؛ والجَبَرتي ج 1 ص 104؛ 1 ص 241. لا يوجد في الجدول ذكر لنقد «زيري محبوب».

(3) الجَبَرتي ج 1 ص 146؛ ج 2 ص 9-10. أخطأ ساموِيل برنارد في الإشارة إلى أن وزن السّيكوين قد خُفض عام 1757 بحوالي 2-6 غرام.

(4) انظر: Belin ص 483؛ إسماعيل غالب ص 302.

ثلث وزن إصداره الأساسي، مع استخدام أنواع متدنّية من المعادن(1).

هذه هي أنواع النّقد المختلفة التي أصدرتها الحكومة العُثمانية(2). وقبل الابتعاد عن هذا الموضوع، لا بدّ من العودة قليلاً إلى تاريخ النّقد المصري خلال حكم بكوات المماليك. كانت التّجارة المصريّة تواجه عائقاً دائماً نتيجة عدم وجود عملة نقدية وسطية بين المدين والقطعة الذّهبية، فكان من الضّروري استيراد بعض أنواع النّقد الأوروبي لإتمام المبادلات التّجارية الكبرى. نتيجة لذلك قام علي بك عندما تولّى شؤون سكّ النّقد في القاهرة، بإصدار أنصاف قروش وقروش بقيمة 20 و40 مدين، وبلغ وزن القرش أربعة دراهم ونصف، أي أقل بنصف درهم عن القيمة التي صدرت قبل ثماني سنوات(3). عند عودة السّيطرة الاسمية للعُثمانيين، تولى الپاشا المسؤول عن ضريبة الميري مهمّة مراقبة عملية سكّ النّقود، ولاحقاً أصبح الپاشا ببيع هذا الامتياز إلى شيخ البلد المملوكي(4)، مما أدّى إلى تسارع انهيار القيمة النّقدية. انخفض معيار الذّهب المستخدم في النّقد الذي تقوم القاهرة بإصداره من 99.6 إلى 71، لكن الحكومة أصرَّت على قبول القيمة القديمة، مما أثار غضب التّجّار الذين أعلنوا أن هذا النّوع من النّقد مصنوع من الفضة المطلية بالذّهب(5). وفي عام 1789عندما انخفضت نسبة الذّهب المستخدم في القطع النّقدية الذّهبية في القسطنطينية، كانت

(1) 1,000 پارة (مدين) تقابل وزن 125 درهماً (385 غراماً) فضياً بنقاوة 58 بالمئة، ساموبل برنارد ص 383، 388.

(2) من الممكن لنا إهمال النّقد النّحاسي المسمى «مانغير» *mangir*، وهذه الكلمة مأخوذة عن كلمة منغولية هي *mûnkûn* وتعني «المال» (انظر أحمد راسم ج 1 ص 445، حاشية).

(3) الجَبَرتي 1 ص 334؛ ج 3 ص 51؛ ساموبل برنارد ص 333، 384. أدخل علي بك لأول مرة آلات خاصّة بسكّ النّقود إلى مصر (بقي تعديل الوزن يتمّ عن طريق تشذيب حواف العملة المعدنية)، لكن هذه الآلات دُمّرت بعد وفاته (ساموبل برنارد ص 333، 345). بالإضافة إلى أن النّقود التي صدرت خلال فترة حكمه قد منع تداولها لاحقاً (الجَبَرتي ج 1 ص 371؛ ج 3 ص 132)، ربما لأنه نقش عليها الطّغرة الخاصّة به سراً.

(4) إستيف ص334؛ انظر الجَبَرتي ج 2 ص 59؛ ج 4 ص 81 (عام 1781). بشأن شيخ البلد انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع.

(5) ساموبل برنارد ص 387.

قيمة القطع النّقدية التي تصدرها القاهرة لا تزال تتدهور بالرّغم من صدور الفرمانات السّلطانية[1]. وفي الوقت ذاته انخفضت قيمة المدين بحيث أصبح وزن ألف قطعة منه مساوياً لوزن 100 درهم في العام نفسه، وبدلاً من إصدار الباب العالي أوامر بإعادة تداول هذا النّقد بالقيمة القديمة، تمّ إقناعه بخفض القيمة النّقدية الحالية، وبهذا مع قدوم عام 1799 وصلت قيمة هذا النّقد، نتيجة الانخفاض المتلاحق الذي تعرّض له إلى 73 درهماً، أي بلغت نسبة تراجع قيمته 41 وثلثين بالمئة خلال مدة 37 سنة[2]. في نفس الوقت انخفضت قيمة النّقد الفضي بنسبة 34.8 بالمئة، وبلغت نسبة التّراجع حوالي 40 بالمئة[3]. مع ذلك بقيت قيمة تبادل المدين أعلى من قيمته الحقيقية، بما أنه كان العملة الرّئيسية المستخدمة للبيع بالجملة والمفرق داخلياً وخارجياً، وكانت الكمّيات المسكوكة من النّقد غير كافية لتلبية هذه المتطلبات التّجارية[4].

رغم أن المعلومات المتوافرة لدينا بشأن سوريا والعراق في الفترة نفسها مجزأة، فقد أظهرت نفس الانحدار السّريع للقيمة النّقدية. في القدس بقيت العملة المصرية

(1) أشار الجَبَرتي (ج 2 ص 179؛ 69) إلى أن السّلطنة أصدرت أمراً في هذا العام بتثبيت معيار الذّهب المستخدم في كل قطعة نقدية بما يعادل 19 قيراطاً (أي بنسبة 79 على مقياس 24 قيراطاً)، وخفض معدّلات التّبادل النّقدي كالتّالي: 120 بارة للقطعة الذّهبية المصرية، و140 مقابل «الإسلامبولي» (زري محبوب)، 200 مقابل «الفندقلي»، 95 للدّولار الإسباني (أبو مدفع)، و210 للسّيكوين الفينيسي. (انظر ڤولني ج 2 ص 275-276 من أجل المعدّلات الأعلى قليلاً المعتمدة سابقاً). يبدو أن قيمة النّقد الذّهبي المصري قد ارتفعت قليلاً في نهاية القرن الثّامن عشر؛ وبلغت 15 قيراطاً ونصف في ثمانينيات القرن نفسه، و16 قيراطاً وثلاثة أرباع في تسعينياته. واعتمدت السّلطات الفرنسية المعيار الأخير.

(2) ساموِيل برنارد ص 383.

(3) المصدر السّابق ص 388.

(4) كانت المعدّلات الرّسمية في عام 1798، 340 للسّيكوين الفينيسي، و300 للفندقلي، و200 للزّيري محبوب في إسطنبول، و180 للزّيري محبوب في مصر، و142 لقطعة الخمسة فرنكات الفرنسية (ساموِيل برنارد ص 393)؛ يقدّم شابرول ص 299-301 أرقاماً تظهر معدّلات تعود إلى ما قبل عشرين عاماً.

متداولة؛ أما دمشق وحلب وبغداد، فقد قامت بإصدار نقد خاص بها[1]. ومع أن الانخفاض النّقدي بلغ حداً كبيراً، فقد استمرّ الجزّار باشا بتنفيذ هذه السّياسة عام 1791، رغم أن معدّلات التّبادل النّقدي بقيت أعلى من تلك الموجودة في القاهرة[2]. أشار روسّو إلى أن تراجع معدّلات التّبادل التّجاري في بغداد يعود إلى انخفاض القيمة النّقدية، لكنه لم يقدّم تفاصيل عن ذلك[3].

بعد هذه المعلومات التي قدّمناها عن النّقد الخاص بالدّولة العُثمانية، لا بدّ من أن نذكر سمة غريبة في نظام المحاسبة للخزينة المركزية، وهو أن كلاً من الآقچه والقطعة الذّهبية كانت تحسب بالأكياس purses مختلفة المحتويات[4]. اعتمد هذا النّظام على الأكياس حقاً، إذ يتمّ وزن النّقد ويوضع في الكيس ثم يختم ليوضع في الخزينة، ومنها توزع الأكياس من قبل الدّفتردار على أصحابها. وبالعودة إلى كشوف «الميزانيات الماليّة» الخاصّة بالخزينة ذكرنا سابقاً البنود التي تحسب عادة بالأكياس أو أنصاف الأكياس من الأقچات، باستثناء المبالغ التي لا يتجاوز مقدارها نصف كيس، ففي هذه الحالات يظهر العدد الفعلي للأقچات. اختلف محتوى الكيس من عصر لآخر. ففي عهد الفاتح والسّلطان بايزيد الثّاني، كانت 30,000 آقچه تشكل كيساً من الفضة، بينما مثّلت 10,000 قطعة فيلوري *filûrîs* (كل فيلوري يعادل حينها 40 آقچه) كيساً من الذّهب. وفي عهد سليمان العظيم كانت 20,000 آقچه تشكل كيساً، ومنذ منتصف القرن السّابع عشر حتى نهايته، احتوى الكيس على 40,000 آقچه وفي مرحلة لاحقة 50,000 آقچه. ازداد تعقيد نظام الحسابات الماليّة، على الأقل في

(1) انظر إسماعيل غالب (في مواضع متفرقة). في القرن السّابع عشر كانت معدّلات النّقد في بغداد تحتل أعلى مرتبة بعد نقد إسطنبول، «أسفار أوليا أفندي»، ترجمة هامر ج 2 ص 166.

(2) حيدر ج 1 ص 165؛ ميخائيل الدّمشقي ص 6.

(3) روسّو ص 118.

(4) «كيس» بالعربية (انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث)؛ واستخدمت أيضاً كلمة «صُرَّة» في المراحل السّابقة لتشير إلى أكياس النّقد الذّهبي (انظر أحمد رسم 1 ص 113، حاشية). ومن هنا تمّ تعيين موظف رسمي مسؤول عن الهدايا التي تقدَّم سنوياً من السّلاطين إلى «أشراف مكّة»: صُرَّة أميني *Ṣurra Emîni*.

الأزمنة اللّاحقة، بسبب تواجد أنواع مختلفة للأكياس، ففي إسطنبول نجد «الدّيواني» *dîvânî* و«اليوناني» و«المصري»، ويحتوي كل منها على كمية مختلفة من الفضة[1]، بينما وجد في الأقاليم الأفريقية نوع آخر يحتوي على 1,000 قطعة ذهبية[2]. باستثناء الأكياس، كانت الأقجات تحسب أيضاً «بالأحمال»[3] loads، التي لم تكن تشير إلى مضاعفات محتويات الأكياس، لأن الأكياس كانت مختلفة أساساً كما أشرنا، بينما تمثل «الحمولة» 100,000 آقچه. نجد من خلال مراجعتنا لبيان مالي ما أن بعض البنود مسجلة بالأكياس، وبعضها مسجّل بالأحمال، وبنوداً أخرى مسجلة بالأقجات[4]. ودون أدنى شك فإن موظفي «القلم» القدماء وجدوا أنه من السّهل التّلاعب بهذه المسميات ومقاديرها المختلفة (كما هو الحال بالنّسبة لجنيهاتنا وفلوريناتنا). ولكن بما أن الطّريقة الخاصّة بالحسابات (القرمة) لا تزال سراً، يبقى فهم النّظام المالي بشكل كامل من قبل باحث جديد مسألة شبه مستحيلة[5]، لأن ذلك يتطلب تحويل محتويات الأكياس والأحمال إلى أقجات قبل إصدار بيانات بأرقام واضحة مفهومة.

وبهذا يبقى لدينا الكثير من النّقاط المبهمة في فهمنا للأنظمة الماليّة الخاصّة بالدّولة العُثمانية. وبالعودة إلى المعلومات المتوافرة لدينا نجد أن النّظام المالي هذا قد وُجد أساساً لإنجاز المهمّة المطلوبة منه. وعلى الرّغم من أن النّظام المالي العُثماني، كالنّظام السّياسي بأكمله، كان مختلفاً نوعاً ما عن الأنظمة الماليّة السّابقة كونه مبنياً على تلبية متطلبات الدّولة بعد أن قام الحكام العُثمانيون بقولبته بذكاء. لقد انهار هذا النّظام بشكل أساسي نتيجة انخفاض قيمة النّقد الفضي في نهاية القرن السّادس عشر،

(1) أشار دوسّون إلى أن الكيس الأكثر استخداماً في زمانه هو الكيس اليوناني «كيسي رومي» الذي يحتوي على 500 قرش (ما يعادل 60,000 آقچه). احتوى الكيس الدّيواني على 416 وثلثي القرش (ما يعادل 50,000 آقچه أو نصف يوك *yük*). أما الكيس المصري الذي استخدم في مصر فقط فيحتوي على 620 قرشاً (ما يعادل 25,000 پارة).

(2) أحمد راسم، المصدر السّابق.

(3) يوك *yük* بالتّركيّة.

(4) مثال الكشف المالي في أيوبي قانون نامه في أحمد راسم ج 2 ص 225 وما يليها، الحواشي.

(5) انظر ملاحظات سيّد مصطفى (ج 2 ص 100) حول غموض كشف طرخونجي أحمد باشا.

إضافة إلى الفساد المتنامي في المؤسّسات العُثمانية، كما أسهمت الجهود المتسرّعة التي بذلها الصّدور العظام والدّفتردارية في تعاظم الأزمة نتيجة قراراتهم التي صدرت كردّ فعل على الظّروف التي لم تكن متوقعة لدى تأسيسه. من الواضح أن الجهات الإدارية والمؤسّسات المتواجدة حول السّلطان لم تكن قادرة على توقع سوى النّتائج الواضحة واقتصرت مساهماتهم على إيجاد حلول للأزمات الرّاهنة بشكل مباشر محدود الأفق. ولكنهم بتمسكهم بالطّرق التّقليدية ضمنوا عدم الانحراف إلى ما هو أسوأ ممّا فعلوه.

من الغريب أن الحكومة المركزية لم تقم بأي محاولة لإعادة تقييم جدول الضّرائب باستثناء التّعديلات الطّفيفة التي أشرنا إليها. وسواء كان هذا ينبع من احترام القوانين الموضوعة، أو نتيجة للمزايا التي تمتّع بها الموظفون من خلال التزام هذه الضّرائب المختلفة، فإن البيانات الماليّة ظلت محافظة على معدّلاتها السّابقة، ومن غير المستهجن أن الرّسوم والضّرائب المفروضة على رعايا السّلطنة كانت قد وجدت لتستمرّ، ويبدو أن قيام الخزينة بإلغاء بعض الضّرائب في مراحل معيّنة كان يترافق في نفس الوقت مع «تصحيح وضعها» من قبل السّلطات الإقليمية. وبما أن غالبية المعلومات المتوافرة لدينا في هذا الشّأن تخصّ مصر وسوريا، فسوف نتطرّق الآن إلى وصف الوضع الحقيقي لهذين الإقليمين في القرن الثّامن عشر.

4. مصر وسوريا في القرن الثّامن عشر

في مصر، منذ عام 1700 أو ربما في مرحلة سابقة لهذا التّاريخ[1]، اعتاد الملتزمون على تحصيل مستحقات إضافية من الفلاحين التّابعين لهم بحجة تلبية النّفقات المتنوعة وموازنة «الهدايا»[2] المعتادة. أُطلق على هذه المبالغ بمجملها اسم «المُضاف» *muḍâf*

(1) أشار لانكريه إلى أن هذا الإجراء لم يظهر بشكل واضح حتى عام 1700؛ بينما أشار إستيف إلى أنه يعود إلى تاريخ أقدم من هذا بكثير.

(2) حتى في نهاية القرن، كان الإجراء المتبع يقوم على إظهار سجلات الضّرائب مضافاً إليها التّكاليف التي أدخلت تحت ذرائع مختلفة كشراء الجمال وغيرها من الماشية والهدايا

(الزيادة) وبعد ذلك أطلق عليها اسم «البرّاني القديم» old *barrânî*، وأصبحت رسوماً اعتيادية ودائمة بمرور الزّمن. لكن خلال العقود اللّاحقة من القرن الثّامن عشر أصبحت حاجة الملتزمين مُلحَّة للحصول على عائدات مضاعفة مما أدّى إلى زيادة الرّسوم السّابقة بإضافة مستحقات جديدة أطلق عليها اسم «البرّاني الجديد» new *barrânî*. وبطريقة مشابهة قام حكام الأقاليم، وبشكل خاص خلال حكم علي بك، بزيادة رسوم «الكشوفية» بشكل عشوائي. جُمعت هذه الإضافات بمجملها عام 1775 لتشكل ضريبة جديدة أطلق عليها اسم «رفع المظالم» (*raf' el-mazâlim*)، لكن بعد عدّة سنوات فقط صدرت ضريبة أخرى، وبالتّالي ارتفع مقدار الضّرائب الإقليمية المضافة إلى ما يفوق ثلاثة أضعاف القيمة الأساسية[1]. حاول القبطان باشا العُثماني حسان عام 1786 إلغاء هذه الرّسوم المضافة لكنه فشل في ذلك، وكانت النّتيجة، كما أشار المؤرخ الجَبَرتي، أن هذه الضّرائب التي كانت تدفع بشكل سري في السّابق قد اكتسبت الآن مصداقية قانونية[2]. حصل ارتفاع مقدار الضّرائب في سوريا أيضاً، فخلال مجريات القرن نفسه أصدرت ضرائب جديدة لتغطي العجز المالي وتكاليف شراء الالتزامات[3].

للملتزمين. وضّح إستيف (ص 309) إجمالي رسوم الملتزمين بمبلغ 47,350,673 پارة للبراني القديم، و48,718,849 پارة للبرّاني الجديد.

أشار إستيف إلى أن «البراني القديم» بلغ: 47،350،673 پارة، بينما بلغ «البراني الجديد»: 48،718،849.

(1) إستيف ص 308، انظر الجَبَرتي ج 2 ص 83؛ ج 4 ص 127-128 (ترجمة غير دقيقة). ارتفع مقدار «رفع المظالم» *raf' el-mazâlim* إلى 16,274,839 پارة، وارتفعت رسوم «فرضت التّحرير» *fardat el-taḥrîr* (رسوم الاستثناء من الضّرائب) إلى 7,096,194 پارة، بالإضافة إلى رسم آخر لجمع هذه الضّرائب بلغ 8,944,547 پارة. مع الإشارة إلى أن كل بك تواجد كحاكم للإقليم ذاته مدة سنة واحدة فقط (لانكريه ص 248).

(2) الجَبَرتي 2 ص 141، 146؛ ج 4 ص 274، 288.

(3) كرد علي في «خطط الشّام» ج 2 ص 292. وقد أشار إلى تكرر حالات فشل مالكي الأراضي بدفع الرّسوم المُستحقة في تلك الفترة، وعندها تقوم الحكومة بإرسال قوات من الجيش لتحصيلها بالقوة.

من الممكن بالطّبع تفسير هذه الزّيادة في الضّرائب بالانخفاض المستمرّ لقيمة النّقد. فقد وصلت قيمة الدّولار في منتصف القرن في مصر إلى 85 پارة، وفي عام 1798 أصبحت 150 پارة، حتى أن هذه الزّيادة الخاطفة بمقدار الضّرائب لم تستطع أن تجاري انخفاض القيمة النّقدية، وقد أشار إستيڤ إلى أن مجمل العائدات الماليّة لمستحقات عام 1789، بالرّغم من أن هذه العائدات كانت قد تضاعفت تقريباً عن العائدات المحصلة عام 1526، كان ينقص عن القيمة الحقيقية لعائدات 1526 بنسبة 25 بالمئة[1]. وبهذا لم ينتج الخطأ عن زيادة الضّرائب بذاتها، بل كان نتيجة فشل الحكومة العُثمانية في تنظيم هذه الزّيادة، وبهذا خضعت مسألة تحصيل الزّيادات للتّصرفات الفردية لكل من الحكام والملتزمين.

وطالما أن هذه الضّرائب تُحصَّل بشكل منتظم، فهي أخفّ وطأة من ممارسات الاستغلال التي تعرّض لها الفلاحون.

«ما دام (مُسجّل الضّرائب) لم يقم بتسجيل المبالغ الإضافية التي تقاضاها والتي عُرفت باسم النّفقات الاعتيادية الطّارئة، وكذلك لم تدخل تلك التي قامت القوات العسكرية بتحصيلها في بيان العائدات الماليّة الخاص بكل قرية، وبما أنه في كل عام تقريباً يزيد استبداد البكوات وطمع الملتزمين وحاجات الحكومة والسّلب الذي يمارسه الأعراب، من هذه المبالغ لتصل إلى ما يساوي قيمة الضّرائب الاعتيادية، فمن السّهل إذن فهم ما ذكرناه بشأن اعتدال الضّرائب المفروضة من جهة، والقمع والشّقاء الذي تعرَّض له المزارعون في أكثر الأراضي خصوبةً في العالم من جهة أخرى»[2].

قام الكاشفون، أو مساعدو البكوات، بجولات دائمة في الأقاليم الخاضعة لسيطرتهم، يرافقهم بعض المساعدين من المماليك؛ وقد كان العديد من القرى تحت الرّقابة المباشرة للقائم مقامية *Kâ'im-makâms*، الذين يتلقّون أجورهم نظرياً من

(1) إستيڤ ص 320-321.

(2) إستيڤ ص321. ويشير (ص 323) إلى أن الفلاحين في مصر العليا كانوا أقل تعرّضاً للممارسات الاستغلالية من الفلاحين القاطنين في مصر الوسطى والدّنيا.

البك لكنهم يجبرون الفلاحين على تلبية معظم احتياجاتهم[1]. علاوة على ذلك، منذ عهد علي بك وصاعداً، لم تنجُ سوى سنوات قليلة من تحصيل مساهمات إضافية من القرى لتغطية نفقات التّسليح من أجل الحروب المتواصلة بين البكوات[2].

كان الفلاحون دون شك هم الأكثر معاناة نتيجة هذه الإجراءات، ولم تستثن الممارسات الاستغلالية الحرفيين والتّجار القاطنين في المدن. من المحتمل أنه لغاية عهد علي بك في مصر والجزّار باشا في سوريا، كان هؤلاء قد تمتّعوا بالحماية بفضل اتحاد أنشأه الحرفيون مع الأوجاقات. لكن مع حدوث تغييرات طالت البنية العسكرية[3] انتهت فاعلية هذه الحماية، إضافة إلى أن حقبة الثّلاثين عاماً الأخيرة من حُكم المماليك كانت مليئة بأمثلة عن الاستيلاء على الممتلكات والحيوانات وأموال التّجار والحرفيين على اختلاف طبقاتهم، بداعٍ أو من غير داع. ليس من الضّروري هنا الإصرار على شرح الأنظمة والأساليب الكثيرة المتوافرة لتحصيل هذه الأموال بطرق غير شرعية، وبشكل خاص تلك المصنّفة بما يُعرف بالامتيازات؛ كانت هذه الوسائل والمناصب مسيطراً عليها بشكل كامل من قبل أغنياء ومتنفذي المماليك، مثل معظم مصادر العائدات الماليّة الأخرى. يظهر ازدياد احتكار هذه الوظائف بشكل واضح من خلال حقيقة أن تحصيل قسم كبير من هذه العائدات لم يدخل ضمن عائدات الميري والمستحقات التّابعة لها، ولهذا تواجدت الأساليب الاستغلالية

---

(1) لانكريه ص 249؛ شابرول ص 317، وبشأن استبداد الجباة انظر الجَبَرتي ج 2 ص 179؛ ج 5 ص 70-71 ومواضع متفرقة أخرى. وفي سوريا، ڤولني ج 2 ص 262-264. وقد صدر فرمان عام 1777 يطالب بإصدار حكم قضائي على «كاشف» الغربية نتيجة ابتزازه للفلاحين.

(2) في عام 1771 مثلاً، الجَبَرتي ج 1 ص 374؛ ج 3 ص 93؛ 1777، ج 2 ص 15؛ ج 3 ص 261؛ 1782، ج 2 ص 72؛ ج 4 ص 100؛ 1787، ج 2 ص 154؛ ج 5 ص 11؛ 1788، ج 2 ص 173؛ ج 5 ص 56. فرضت ضريبة خاصّة لتغطية نفقات زفاف ابنة إبراهيم بك، 2 ص 227؛ ج 5 ص 158. انظر ڤولني ج 2 ص 117: تمّ إجبار رهبان الأراضي المقدّسة في فلسطين Terra-Santa الذين يلتزمون ضرائب النّاصرة على تقديم هدية بقيمة 1,000 قرش في كل مرة يقوم فيها ضاهر العُمر باتخاذ زوجة جديدة، «وكان يحرص على الزّواج كل أسبوع تقريباً». انظر أيضاً ب. لويس «ملاحظات ووثائق» *Notes and Documents* ص 20.

(3) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع.

التّعسّفية بعد إصدار قانون عام 1526؛ ومن أكثرها أهمّية احتكار الملح بالإضافة إلى فرض «عدد غير محدود» من الرّسوم على المأكولات بأنواعها والحيوانات وغيرها، في أسواق القرى[1].

«من المستحيل (كما أشار إستيف) أن يذكر المرء نوعاً من أنواع الحرف والصّناعات أو البضائع الاستهلاكية قد تمّ استثناؤها من ضرائب مشابهة تحت مسمّيات مختلفة... كان الملتزمون والبكوات والسّردارات والأغوات الذين يتمتّعون بسلطات عسكرية محلّية، يقومون بمضاعفة مقدار الضّرائب عندما تسنح لهم الفرصة. ونتيجة هذه الزّيادات أصبح من الصّعب على المصريين التّمييز بين الزّيادات المضافة من قبل كل جهة... وبشكل عام كان كلّ من التّاجر والمزارع يئنّ تحت وطأة الضّرائب والرّسوم»[2].

سمحت المصادر المتوافرة لدينا بتتبع المراحل التّاريخية المتلاحقة التي أصبحت فيها *avanias* أو حتى المنح البسيطة «الهدايا» جزءاً من العائدات الماليّة المفروضة بالقوة[3].

---

(1) إستيف ص 363-364. فرض الملتزمون رسماً آخر باسم «حملة» *hamla* على البضائع التي تستهلك في القرى التّابعة لهم (المصدر السّابق). كانت هذه الضّرائب، على الأقل في نهاية القرن الثّامن عشر، تلتزم سنوياً عن طريق المزاد (الجَبَرتي ج 3 ص 79؛ ج 6 ص 152)، حيث بلغت في عام 1801 18,000 كيس (45,000,000 بارة)، الجَبَرتي ج 3 ص 191، 192؛ ج 7 ص 40، 45. في سوق مدينة الفيّوم التُزمت الرّسوم بمبلغ 140,000 بارة، وحصل الملتزمون على مبلغ 170,000 بارة كتعرفة على كل البضائع المعروضة للبيع (كمثال على ذلك: عشر بارات على كل إردب من القمح) باستثناء القطن المغزول والمنسوجات، وكانت الرّسوم التي تدفعها طائفة الحائكين تعفيهم من دفع أية ضرائب أخرى (جيرارد ص 626).

(2) إستيف ص 364؛ فولني 2 ص 42 (الضرائب المفروضة في حلب). وبشأن المزايا التي اكتسبها الأغوات في الإسكندرية انظر أوليفييه ج 2 ص 10-11.

(3) سافاري ج 1 ص 119، 189: ابتزاز ضريبة جديدة من الزّوار الأوروبيين للأهرامات مقابل حمايتهم من رجال القبائل البدوية؛ الجَبَرتي ج 2 ص 179-180؛ ج 5 ص 71: فرض ضريبة على عبور النّهر؛ أوليفييه ج 2 ص 224: فرض رسوم عبور ورسوم دخول على التّجّار الفرنجة في المدن السّاحلية السّورية.

إذا تركنا نموّ الاحتكارات جانباً، يبدو أن الاستغلال على اختلاف أنواعه والقروض التي فُرضت على التّجار[1] لم تكن لتحمل معها هذه الدّرجة من الخراب بذاتها لو أنها لم تترافق مع سياسة جاهلة وجشعة بما يخصّ ضرائب الجمارك. فبعد منتصف القرن بفترة قصيرة تحوّلت إدارة الأقسام الجُمركية إلى تطبيق ممارسات أكثر استغلالية من الممارسات السّابقة. أمّا التزام الضّرائب الجُمركية في مصر (وعلى الأغلب في سوريا أيضاً) فكان بيد اليهود الذين دفعوا ضريبة الميري الملائمة ثمناً لمناصبهم تلك. قام علي بك بتغيير هذا النّظام من خلال منح مهام التزام الضّرائب الجُمركية المصرية إلى مسيحي سوري هو «حنّا فخر»[2] Ḥannâ Faḫr، ومنذ تلك الفترة أصبح هذا المنصب بيد السّوريين[3] حتى السّنوات الثّمانية الأخيرة تقريباً لحكم المماليك عندما تولى مُراد بك إدارة قسم الضّرائب الجُمركية بنفسه عن طريق وكلاء في المرافئ[4]. ازداد مقدار الرّسوم والضّرائب الجُمركية المفروضة على الصّادرات، ورغم أن الانتعاش التّجاري الذي حصل في الفترة قصيرة الأمد لحكم علي بك قد عوَّض عن ذلك بشكل مؤقت[5]، فقد كانت النّتيجة أن خسر التّجار المصريون الفوائد ورأس المال خلال

(1) انظر الجَبَرتي ج 1 ص 309؛ ج 2 ص 59، 73، 122، 123؛ ج 3 ص 15؛ ج 4 ص 82، 103، 250، 254.

(2) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل السّادس.

(3) إستيف ص 350؛ انظر ڤولني ج 1 ص 190. في عام 1785 بلغ مقدار المبالغ المدفوعة من قبل ملتزمي الضّرائب الجُمركية السّوريين 1,000 كيس (المصدر السّابق ص 189)، وفي عام 1784 التزم الجزّار پاشا نفس المبلغ من الضّرائب الجُمركية في الإقليم التّابع له (المصدر السّابق ص 278).

(4) كان عميله في الإسكندرية هو سيد محمّد كُريم Seyyid Muḥammad Kureym، وكان قد بدأ عمله كوزّان؛ وقد قام «بزيادة الرّسوم الجُمركية وصادر ممتلكات التّجار، وبشكل خاص الفرنجة» (الجَبَرتي 3 ص 62-63؛ ج 6 ص 124).

(5) بين عامي 1768 و1774 بلغ مقدار التّبادل التّجاري بين مصر وفرنسا (رغم أن علي بك تعامل مع الفرنسيين بقسوة شديدة) 3.5 إلى 4.5 مليون ليرة، بينما تراوح في السّابق وفيما بعد بين 2.5 مليون و3 ملايين (ماسّون ج 2 ص 596).

الخمس وعشرين سنة اللّاحقة، وقد ألمّت هذه الخسائر أيضاً بالتّجارة البحرية[1]. أما في الدّاخل، فقد وجدت مواكب النّقل التّجارية نفسها عرضة لقائمة من الضّرائب الاستغلالية المجحفة وغير المشروعة[2]، إضافة إلى «الهدايا» التي قدِّمت لشيوخ القبائل البدوية.

تعرَّض التّجار الأوروپيون لهذه الممارسات أيضاً أقلّ بقليل من الرّعايا العُثمانيين. في مصر تمتّع القناصل الفرنسيون حتى عام 1730 (مقابل ثمن معيّن) بدعم أوجاقات الإنكشاريّة، ولكن في عهد بكوات المماليك كان مقدار *avanias* التي خضعوا لها يزداد باستمرار كمّاً وحجماً[3]. أما التّجار الإنكليز فقد انسحبوا نهائياً من مصر في الثّلث الأخير من القرن[4]، بالإضافة إلى أن منافسيهم الشّرقيين اكتسبوا مكانة مميّزة في التّجارة الأوروپية من خلال سيطرة أبناء وطنهم على الأعمال الجُمركية هناك والتّأثير الذي تمكنوا من ممارسته مع البكوات[5]. ساهمت حكومة مُراد بك بزيادة

---

(1) على سبيل المثال خضعت القهوة في السّويس إلى رسم بلغ 59 قرشاً عن كل بالة (التي تكلف في المخا 95 قرشاً) قبل عام 1783؛ وفي ذلك العام ارتفع الرّسم بمقدار 14 قرشاً، وفي عهد مُراد بك وإبراهيم بك انهارت تجارة القهوة في السّويس تماماً، ڤولني ج 1 ص 187؛ إستيف ص 350. فرض رسم إضافي في رَشيد على البضائع التي تدخل المدينة أو تغادرها، إستيف ص 352–358؛ الجَبَرتي ج 3 ص 169؛ ج 6 ص 317؛ انخفاض عدد السّكان في رَشيد من 25,000 إلى 12,000 منذ عام 1783، أوليڤييه ج 2 ص 51.

(2) فرضت ضرائب غير شرعية على قوافل البضائع التي دخلت مصر من الجنوب، إستيف ص 348.

(3) ماسّون ج 2 ص 302–303. الرّسوم الأساسية التي تعرّض لها التّجار الأوروپيون مؤلفة من القروض المالية التي فرضت عليهم قسراً والفشل في دفع الضّرائب المفروضة على بضائعهم، جيرارد ص 678، انظر أيضاً بشكل عام ف. شارل رو «حول الطّريق» *Autour d'une route* ص 193–194، 334.

(4) وود «شركة الشّرق» ص 165–166. في عام 1773 عُيّن رجل يوناني كعميل إنكليزي في الإسكندرية.

(5) ماسّون ج 2 ص 304، شجّعت الغيرة المتبادلة بين الأقباط واليونان البكوات على سياستهم نحو الفرنجة. لكن لا توجد دلائل على اشتراك التّجار الأقباط في التّجارة الأوروپية، ومن المحتمل أن المقصود هنا هم السّوريون؛ انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل السّادس.

هذه الأوضاع سوءاً، وأصبحت المعاملة التي تعرَّض لها التّجار الفرنسيون مشابهة لتلك التي تعرَّض لها الرّعايا العُثمانيون، مما أدّى بالنّتيجة إلى وصول أعمالهم التّجارية إلى حافة الانهيار[1]. لم تكن الظّروف أفضل في سوريا؛ فقد كان في حلب في السّابق حوالي 25 مركزاً خاصاً بالتّجار الأجانب، لكن هذا العدد انخفض في نهاية القرن بحيث لم يجد أوليڤييه سوى تسعة مراكز للفرنسيين ومركزين للتّجار الإيطاليين[2]. سعى ضاهر العُمر إلى جذب التّجار الأوروپيين إلى «عكا»، لكنه لم ينجح في ذلك بسبب الفوضى والخلافات المستمرّة[3]. حتى پاشوات دمشق أسهموا في هذه الحركة، وفي عام 1769 تعرَّض وسيط تجاري ڤينيسي (بُندقي) في «يافا» إلى الضّرب من قبل مجموعة من العاملين لدى عُثمان پاشا العظم إلى أن دفع مبلغ 60,000 ليرة[4]. لكن يجب الاعتراف بأن التّجار الأوروپيين، بسبب غيرتهم المتبادلة وسوء تصرّفاتهم وتهرّبهم من الضّرائب بشكل مستمرّ وتلاعبهم بالقوانين والأنظمة، قد ساهموا بصبِّ غضب السّلطات المحلّية عليهم[5].

تأثرت طريقة عمل القسم المالي أيضاً بالتّدهور السّريع الذي تعرّض له النّظام الاقتصادي. صحيح أن البيانات الماليّة المقدَّمة في مصر قد اختلفت قليلاً عن تلك الموضوعة في عهد سليمان، لكنها أظهرت في الحقيقة الصّورة المتنافرة لواقع الشّؤون الماليّة. كانت رسوم «الكشوفية»، بغضّ النّظر عن ازدياد مقدارها، نادراً ما تطبّق أو توجّه إلى أهدافها المرجوة، بل كانت توظّف وفقاً لرغبات البكوات، وكانت النّتيجة أن تحوّلت

---

(1) أوليڤييه ج 2 ص 144 وما يليها؛ ماسّون ج 2 ص 312. من المعروف أنّ هذا كان حجة رئيسية لقيام «بوناپارت» بغزو مصر.

(2) أوليڤييه ج 2 ص 307-308. أغلق مصنع إنكليزي بالكامل عام 1791، إلا أن بعض التّجار بقوا في حلب لعدة سنوات؛ وود ص 162-163.

(3) ڤولني ج 2 ص 8؛ ماسّون ج 2 ص 289.

(4) ڤولني ج 2 ص 16-17.

(5) إستيف ص 349؛ شارل رو، مواضع متفرقة؛ ماسّون ج 1 ص 471-472 وج 2 ص 280، كانت قيمة الضّرائب ترتفع في كثير من الأحيان بسبب سوء تصرّف الفرنجة وتهوّرهم، كقيامهم بالاحتيال المصرفي والابتزاز والتّعصّب الدّيني وغير ذلك.

قوات الجيش الإقليمية إلى كوادر من هياكل عظمية، كما أُهملت قنوات السّقاية المائية بشكل كامل. أمّا مهام الخزينة التي كانت دائماً تُنجز عن طريق عقود تعتمد على التّداول النّقدي وتُباع في السّوق على شكل فواتير تدفع إلى حاملها، فقد انخفضت قيمة هذه الفواتير بدرجة مرعبة[1]. وصارت تشترى من قبل المماليك، وهم وحدهم يملكون القدرات المناسبة لإجبار الخزينة على الإيفاء بتعهداتها والتّسديد لهم. كانت البنود المسجّلة في البيانات الماليّة تحمل علاقة بسيطة أو ليس لها علاقة بتاتاً بالوجهة الحقيقية للأموال المصروفة. فمن مبلغ 30 مليون پارة المخصّص لنفقات الجيش، و8,5 مليون المخصّصة لرواتب الشّيوخ المتقاعدين والأرامل والأيتام، و14 مليوناً المخصّصة للخدمات الدّينية، يذهب القسم الأكبر إلى جيوب البكوات ومساعديهم. شملت التّغييرات الرّئيسية العائدات التي كانت توجّه إلى خزينة السّلطان والمساهمات السّنوية من أجل موكب الحجّ إلى مكّة، فانخفضت الأولى إلى 16,783,451 پارة، بينما ارتفعت الثّانية إلى 42 مليون پارة، وتمّ تفسير هذه الزّيادة بأنها نتيجة لقيام المماليك بتبديل مسؤولية هذه المناصب بشكل مستمرّ بين شخصين من البكوات، بحيث يحصل كل منهما بالتّناوب مع شيخ البلد على منصب «أمير الحج»، بشكل دائم أو مؤقت.

حتى أرقام المنح المقدّمة كانت وهميّة في أغلب الأحيان. لقد رفض علي بك إرسال أيّ مبلغ إلى إسطنبول، واتّبع هذا النّهج خلفاؤه أيضاً، ومع أنهم سدّدوا هذه المبالغ لاحقاً، فقد قاموا باجتزاء أقسام منها بشكل مستمرّ متذرّعين بأسباب وحجج مختلفة. وبهذا وصولاً إلى عام 1791 اقتُطع حوالي 12,5 مليون پارة من المبلغ المخصّص لموكب الحج، ووصلت مخصّصات أمير الموكب إلى 20 مليون پارة[2].

---

(1) الجَبَرتي ج 3 ص 212؛ ج 7 ص 97. حتى منتصف القرن الثّامن عشر كانت هذه الحقوق تباع بأسعار مرتفعة، وكانت مؤلفة في كثير من الأحيان من منح خيرية ودينية.

(2) إستيف ص 381–389. كانت هذه العائدات تحصل ظاهرياً لتغطية نفقات استئجار حماية عسكرية مرافقة، بالإضافة إلى قسم يدفع للقبائل البدوية. ومع انخفاض النّفوذ العُثماني ازداد حالات السّلب والنّهب لدى الأعراب، وقد نُهبت قافلة الحج بالكامل عام 1786 ومرة ثانية عام 1792.

خلال العقد الأخير من القرن لم يُسمح للفائض السّنوي بأن يتجاوز 7,5 مليون پارة، إضافة إلى اجتزاء قسم كبير من هذه الأموال تحت ذرائع وهمية[1]. علاوة على ذلك، فبينما قام السّلطان سليمان بوضع تعليمات واضحة ومحدّدة لنقل العائدات الماليّة إلى إسطنبول عن طريق پاشا مصر، ففي هذه المرحلة توجّب على الباب العالي السّؤال عنها وإرسال ضابط خاص لإحضارها[2]. هناك أمر يوضح ما كان يجري آنذاك هو بند «معاشات نقدية تُدفع في مكّة والمدينة»، فقد كانت في البداية مسجلة بقيمة 5¼ مليون پارة، ووصلت في هذه المرحلة إلى 16 مليوناً. اجتزئ من هذا المبلغ 8 ملايين تدفع إلى الشّيوخ وبعض الأشخاص المتنفذين في القاهرة، وكان هؤلاء يحصلون على هذه العائدات بأوراق رسمية باطلة[3].

من خلال الوقائع المقدّمة لا يمكن إغفال أن «الأفندية» كانوا متورّطين في الفساد العام الذي لحق بهذه العقود الأخيرة، بما أنه دون تورّطهم يصعب إتمام هذه التّجاوزات

(1) على سبيل المثال خصّص مبلغ 3 ملايين پارة لصيانة التّحصينات العسكرية في القاهرة، و1.5 مليون لتعزيز التّحصينات الأخرى؛ و2,783,541 لنفقات متنوعة طلبها «شيخ البلد». ألغي إرسال الشّحنات المحملة بالحبوب والعناصر الغذائية الأساسية الأخرى أو أُجّل إرسالها، انظر «الفرمانات السّلطانية العُثمانية» (القاهرة 1934)، ص 6، فرمان رقم 19 بتاريخ 1796، يحمل شكوى بأن أتاوة شحنات الأرز والقمح لم تصل بانتظام «منذ زمن بعيد»، ويطالب بإرسالها فوراً.

(2) المناسبة الأخيرة التي تمّ فيها إرسال «الخزنة» إلى اسطنبول حسب العرف القديم كانت عام 1767، الجَبَرتي ج 3 ص 218؛ ج 7 ص 103؛ وفي عام 1760 قام الباب العالي بإرسال بعثة خاصّة إلى مصر «لتحصيل الفوائد المتراكمة للميري»، المُرادي 4 ص 249. انظر أيضاً لانكريه ص 256، والجَبَرتي ج 2 ص 191؛ ج 5 ص 90.

(3) أشار إستيف إلى أن 7,925,044 پارة التي حُوّلت تحت هذا البند «لم تعد تُدفع في عهد مُراد وإبراهيم» وقد سيطر عليها المماليك وعملاؤهم. وإنّ ازدياد قائمة الرّواتب بقيمة 10.5 مليون پارة يعود حسب قول إستيف إلى عام 1725 مما يدلّ على أن هذه المخصّصات بدأت بالانخفاض في الرّبع الأول من القرن. ربما يشير الجَبَرتي (ج 2 ص 200؛ ج 5 ص 111 – ترجمة غير دقيقة) إليها باسم «دفتر الحرمين والسّايرة» (*defter el-ḥarameyn wal-sâyira*). يشير المُرادي أيضاً (ج 3 ص 132) إلى تحويل الوقف إلى حساب الحرمين.

وتحقيقها بشكل كامل[1]. وهناك مثال واضح على سرقة العائدات المخصّصة لوظيفة «الكوركجي» التي يشرف عليها أحد الأفندية. كان هدف هذه المنحة هو المحافظة على النّظافة العامة بنقل القمامة من القاهرة إلى مصبّات رشيد ودمياط، لكن تمّ إهمال الخدمات الصّحية بالكامل لفترات طويلة[2]. لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أن منصب «الرّوزنامه جي» صار يُعرض للبيع في السّنوات الأخيرة من الحكم المملوكي وتبدّل شاغلوه مرات عديدة[3].

علاوة على تحويل البكوات القسم الأكبر من الأموال المتوافرة لاستخدامهم الشّخصي، فقد قاموا حتى نهاية حكم المماليك باستغلال مصادر البلاد بطريقة ثورية غير مسبوقة. بدأ ذلك بممارسات محدودة ازداد حجمها بمرور الزّمن، ووصل الاستغلال إلى إجلاء الملتزمين عن بيوتهم وانتزاع ممتلكاتهم، وقد قام بهذه العمليات عملاء البكوات[4]. وفي نفس الوقت ازداد عدد الاحتكارات، وأُجبر التّجار على شراء البضائع قسراً[5]. حدثت فوضى أكثر خطورة في النّظام الاقتصادي قبل مجيء الحملة الفرنسية عندما قام مُراد بك بالسّيطرة على الشّؤون الجُمركية (كما أشرنا سابقاً)، فبدأ بشراء كميات كبيرة من القمح بأسعار منخفضة أو بالدَّين وقام لاحقاً ببيعها بأسعار

(1) لكن لانكريه يذكر ص 258 أنهم اكتسبوا سمعة جيدة لما تمتّعوا به من الصّدق والأسلوب والثّقافة، وقد وصف الجَبَرتي آخر روزنامه جي في عهد مُراد بأنه يتمتع بسلوك وطباع جيدة (ج 3 ص 291؛ ج 7 ص 296؛ ج 4 ص 81؛ ج 8 ص 177).

(2) إستيف ص 307، ويضيف: «إن انقطاع النّفقات التي كان من الواجب توفيرها، قد تسبّب في أنحاء القاهرة بوجود أكوام من المخلفات تثير بشكل دائم هواء وغباراً غير محبّب وغير صحي»؛ انظر الجَبَرتي ج 1 ص 383؛ ج 3 ص 162. أظهر الأفندي إهمالاً مشابهاً، وكان من مسؤولياته الأساسية توثيق وتسجيل النّفقات التي تقدّم إلى السّلطان للعناية بالأقنية والممرات الرّئيسية والجسور والقلاع، لانكريه ص 253.

(3) الجَبَرتي ج 2 ص 156؛ ج 5 ص 16.

(4) يتهم الجَبَرتي (ج 1 ص 309؛ ج 3 ص 16) علي بك بأنه كان أول من بدأ بتطبيق هذه الممارسات؛ انظر حيدر ج 1 ص 76.

(5) في عام 1750 تم إجبار التّجار الأجانب على شراء كميات كبيرة من «السّنا» senna، وتكبّدوا بذلك خسائر كبيرة، ماسّون ج 2 ص 303-304.

باهظة[1]. من المحتمل جداً أن تكون هذه العادة قد ظهرت في سوريا، حيث استخدم الجزّار باشا أسلوب الاحتكار الشّامل لكافة المنتجات الرّائجة في أسواق إيالته. في النّظام المملوكي الذي يملك فيه البك الحاكم (وبطريقة مشابهة لسلاطين المماليك الذين حكموا سابقاً) سلطة مؤقتة على البكوات الآخرين، كان زملاؤه في المنصب، وربما منافسوه، يضعون عوائق كبيرة ضد أيّ تحويل للملكيات العامّة والخاصّة لصالح شخص واحد. ومع ذلك فمن غير السّهل على الباحث في التّاريخ رسم خط موازٍ بين هذه الاحتكارات الممارسة والأنظمة القمعية التي سبقت نهاية حكم السّلاطين المماليك في بداية القرن السّادس عشر[2]، وبين الوضع الاقتصادي في مصر في السّنوات السّابقة مباشرة لسقوط حكم المماليك للمرة الثّانية وبشكل نهائي. حدث نفس الاستغلال وإفقار الموارد الزّراعية والصّناعية والتّجارية عن طريق التّحصيل المالي بنفس الطّرق القمعية واحتكار البضائع التّجارية بهدف استنزاف المزيد من مقدّرات البلاد والنّاس لتأمين النّفقات العسكرية المتزايدة، كما حدث نفس استغلال المناصب الرّسمية، ونفس التّدخّل في الحياة العامّة للنّاس، بحيث شكّلت جميع هذه الأمور إنذاراً بأن أزمة جديدة ستصيب مجالات الحياة كافة في مصر.

يتّضح المثال التّقليدي للاحتكار في القرن الثّامن عشر من خلال حكومة أحمد باشا الجزّار في إيالة صيدا. كان المثال قد قدَّمه قبل ذلك ضاهر العُمر، أو بالأحرى وزيره السّوري الأرثوذوكسي إبراهيم الصّباغ، الذي «سيطر على جميع الموارد التّجارية، وخضعت تجارة القمح له بالكامل وكذلك القطن والبضائع الأخرى، وكان الوحيد المخوَّل بشراء الصّوف والنّيلة والسّكر والبضائع الأخرى المستوردة»[3]. استمرّ الجزّار باشا بتطبيق هذه الممارسات فسيطر على الأراضي الزّراعية وقام باستثمارها لصالحه الخاص، وعمل على توطيد علاقاته مع الحرفيين والتّجّار وتنصيب نفسه ممولاً لهم يمنحهم القروض، ويضع الأسعار بطريقة عشوائية على البضائع الخاصّة بهم، كما ألزمهم الجمارك بأثمان مرتفعة

(1) أوليفييه ج 2 ص 162، حاشية.
(2) انظر G. Wiet في «لمحة عن تاريخ مصر» ج 2 (القاهرة 1932) ص 260، 263.
(3) ڤولني ج 2 ص 29.

جداً[1]. ازدادت الضّرائب الجُمركية بالمقابل، وقمعت اعتراضات التّجار الفرنسيين (الذين كانوا يسيطرون على التّجارة في صيدا دوناً عن منافسيهم الأوروبيين) بالتّهديد بطردهم خارج البلاد[2]. كانت رواية المؤرخ عن دمشق أقل وضوحاً، لكن كتابته عن حكومة الجزّار لا تدع مجالاً للشّك بأنه قام بتطبيق الاحتكارات والممارسات نفسها، وتمّ قمع جميع الاعتراضات بعقوبة الإعدام أو الطّرد في بعض الأحيان[3].

بالإضافة إلى الفوائد والأرباح التي اكتسبها الجزّار باشا عن طريق هذه الوسائل، قام بإحكام قبضته على عائدات الضّرائب من خلال إلزام عقود التّحصيل في مدن ومقاطعات إيالته بأرقام خيالية. كان أمراء الدّروز في جنوب لبنان يدفعون أتاوة سنوية لباشوات صيدا بلغ مقدارها 80 كيساً[4]. وباستغلاله للمتنافسين من العائلات الدّرزية البارزة، رفع قيمة التزام أراضي الدّروز تدريجياً حتى وصلت في يوم من الأيام إلى 3,000 كيس[5]. وقد منح مسيحيي بيروت الالتزام بمبلغ 500 كيس[6]، وحتى في المدن الصّغيرة وما يحيط بها من أراضٍ زراعية، كانت عائدات الخزينة منها تصل إلى مبالغ هائلة[7]. ومن المرجّح أن يكّون هو أيضاً من أنشأ نظام اقتطاع جزء من

(1) المصدر السّابق ص 75، 116؛ أوليڤييه ج 2 ص 262-263؛ شارل رو ص 140. يقدّر ڤولني بأن أرباح الپاشا السّنوية من هذه المصادر تراوحت بين 7-8 آلاف كيس.

(2) ماسّون ج 2 ص 293-297؛ شارل رو ص 141. كان من الممكن استمرار التّبادل التّجاري الأوروبي عبر ليڤورنو وفي السّفن السّاحلية بواسطة التّجار السّوريين الذين كانوا أكثر طواعية له ولأساليبه الابتزازية.

(3) ميخائيل الدّمشقي ص 6، 13.

(4) ڤولني ج 1 ص 448، 454؛ كانت ضرائب إقليم «كسروان» الماروني تلتزم من قبل الأمير يوسف عام 1783 مع ثلاثين كيساً إضافياً. (المصدر السّابق ج 2 ص 65).

(5) عرض الجزّار على يوسف بعد أول عزل له، أن يعيده إلى وظيفته مقابل دفع أتاوة سنوية بقيمة 1,200 كيس، لكن بشيراً حصل أخيراً على المنصب بعرض مبلغ 250 كيس شهرياً؛ حيدر 1 ص 150، 159. لم يستطع بشير الإيفاء بالوعد وفي نهاية فترة حكم الجزّار قنع باستلام مبلغ 80 كيس شهرياً من بشير، المصدر السّابق ج 2 ص 407.

(6) المصدر السّابق 1 ص 160.

(7) التزم شيخ بلدة جبيل الماروني بمبلغ 120 أو 150 كيساً، المصدر السّابق ص 172؛ والتزم أمير

المحاصيل العينية في كل مدينة أو قرية إضافة إلى ما يُجبى من الضّرائب النّقدية[1]. بهذه الوسائل لم يجد الجزّار باشا عناءً في الحصول على 1,500 كيس يرسلها كأتاوة سنوية عن إيالته، والتي كان حريصاً على تسديدها بانتظام. لقد اختلف عن ضاهر العُمر بنقطة أخرى: فقد كان يختار مساعديه وأمنائه من بين مماليكه الخاصين مع أن صرّافه الرّئيسي كان يهودياً يدعى حاييم فارحي Ḥâyîm Farḥî (وهو أمر يدعو للدّهشة بعد معاملته الوحشية للصّيارفة اليهود في دمشق)[2].

كانت الآثار المباشرة لإجراءات الجزّار أقل خطورة من آثارها غير المباشرة. لقد كان السّكان المسلمون في جنوب السّاحل السّوري يعيشون في عزلة وتخلف اقتصادي، وكانت صلاتهم معدومة مع المجتمع المسلم مما أعاقهم عن القيام بأية مقاومة، فقد انهارت تنظيمات «المتاولة» في جبل عامل تماماً تحت وطأة الاضطهاد والظّلم، لكن ذلك لا يثير الشّفقة عليهم إذ كانوا يشكلون عنصراً عنيداً مشاغباً في لبنان وشمال فلسطين[3]. ومن جهة أخرى أدّت عمليات القهر والاستبداد في لبنان إلى نتائج مهمّة؛ إذ هيأت السّبيل أمام الجزّار لهدم النّظام الإقطاعي ومن ثم تلاه التّوسّع في لبنان في القرن التّاسع عشر، وما ساعده في ذلك هو الطّريق المباشر بفرض الأتراك سيطرتهم على المنطقة، والطّريق غير المباشر بتحويل أمراء الدّروز إلى أدوات لابتزاز المال لحساب السّلطات التّركيّة[4]. وبشكل مشابه، تدخّل الجزّار في التّنظيم الاقتصادي في دمشق بالرّغم من قصر فترة حكمه لإيالة الشّام نسبياً، ويمكن أن نعدّ هذا الأمر دون

بلدة حاصبيا الدّرزي بمبلغ 60 كيساً، ڤولني ج 2 ص 119. وإن الابتزاز الذي مارسه الجزّار على رهبان النّاصرة استدعى صدور فرمان من الباب العالي يأمر بإعادة المال إلى أصحابه، لكنه أجاب باغتيال ترجمانهم، أوليڤييه ج 2 ص 263.

(1) سنرى لاحقاً أن هذا النّظام كان سائداً في إيالة صيدا في زمان خليفته عبد الله باشا (1818-1832).

(2) حيدر ج 2 ص 408، 436؛ ميخائيل مشاقة ص 52-53.

(3) انظر ڤولني ج 1 ص 474.

(4) منها على سبيل المثال الإيجارات الباهظة في البقاع من قبل أمراء الدّروز، ميخائيل الدّمشقي ص 25.

شك نقطة تحوّل في عملية الانهيار الاقتصادي في سوريا خلال القرن التّاسع عشر. لقد أصبحت الطّريقة التي اتّبعها مثالاً يحتذى ليس من قبل بكوات المماليك في مصر فحسب[1]. ولذلك ذهبت صيحات الابتهاج عند إعلان نبأ وفاته عام 1804 سدىً[2]؛ فقد حافظ خلفاؤه في صيدا وعكا (مع اختلاف درجة القسوة تبعاً لمزاجهم) على تنظيمه للإيالة؛ كما اتبع العديد من الباشوات في العقود الأولى من القرن التّاسع عشر سياسة الاحتكار[3]. لكنه ترك لتلميذه اللّامع محمّد علي أمر متابعة نهجه السّياسي إلى أبعد الحدود في كل من سوريا ومصر.

* * *

(1) حاول الآغا الذي التزم عائدات غزة خلال حياته احتكار المواد القلوية المستخدمة في صناعة الصّابون هناك، لكنه لم ينجح سوى في تدمير الصّناعة، إذ لم يكن البدو ليحضروا المواد بالمبلغ الذي دفعه، ولم يكن السّكان ليشتروها بالسّعر الذي طلبه، ڤولني ج 2 ص 109.

(2) ميخائيل الدّمشقي ص 14؛ حيدر ج 2 ص 408-409 («أراح الله البشر من ظلم الجزّار ونقله إلى العذاب»)؛ وكذلك تقرير «*Le Moniteur*» الصّادر من القسطنطينية في 30 مايو عام 1804: «يبدو أنّ موت الجزّار قد أحدث هنا شعوراً بالارتياح».

(3) بالأخصّ يوسف پاشا (1807-1810) وسليمان پاشا في عكا (1810-1812)، ميخائيل الدّمشقي ص 20-28.

الفصل الثّامن
المؤسّسة الدّينية

يشير مصطلح «المجتمع الإسلامي» الذي يطلق على النّظام الاجتماعي الذي نقوم بتحليله إلى أن مظاهره المميّزة ترتبط بطريقة أو بأخرى بالدّين الإسلامي. مع ذلك ليس في هذه المجموعات والنّشاطات التي قمنا ببحثها حتى الآن سوى القليل مما يعدّ إسلامياً بحقّ؛ بل على العكس، فإن نظام الحياة القروية والصّناعية ينتمي إلى مرحلة تطور اجتماعي يوجد شبيه له في العديد من المناطق غير الإسلامية في أوروبا وآسيا؛ والأمر نفسه ينطبق على نظام البلاط السّلطاني والجيش، بالرّغم من نمطه المميّز، إنه يرتكز على قواعد لا تظهر فيها المبادئ الإسلامية إلا صدفة. قبل أن نمضي في دراسة المهام المتنوعة التي كانت قد خُصّصت تحديداً للمؤسّسة الدّينية، من الأفضل أن نسأل أنفسنا عن طريقة دين الإسلام، بعيداً عن جانبيه التّشريعي والتعبّدي، في إضفاء صبغته الفريدة على المجتمع ككلّ، من أجل فهم وتقدير المكان والدّور الذي لعبته كل وظيفة دينية في ذلك.

لقد قدَّمنا جواباً جزئياً لهذا السّؤال في الفصل الأول من الكتاب عندما ناقشنا موقع الشّريعة في الإمبراطورية. لكن من الممكن الآن أن نضيف المزيد من المواد والتّفاصيل على ضوء الفصول اللّاحقة، رغم أن التّقدير الكامل للوظيفة الاجتماعية للإسلام ينبغي أن يؤجّل حتى يكتمل بحثنا.

وهنا أيضاً لن نستطيع فهم الوضع إلا من خلال سير العملية التّاريخية. منذ البداية، لم يكن الإسلام في عقول أتباعه معتقداتٍ دينية فحسب، بل كان مجتمعاً مبنياً على تلك المعتقدات ومهمّة في نشر هذه الدّعوة بنشاط وحيوية وإخلاص. كان التّصريح

السّياسي الأول للنّبي محمّد هو «كُنتم خيرَ أمّةٍ أُخرجت للنّاس». ومنذ ذلك الحين أصبح الدّين والمجتمع متلازمين من النّاحية النّظرية. في البداية لم يكن هناك فرق بين السّلطتين الدّنيوية والدّينية للحكومة؛ كان الإمام هو الآمر النّاهي، وحتى في الأزمنة اللّاحقة، استمرّ الحكم في ممارسة السّلطة التي لم تكن دنيوية فقط. أما من النّاحية العملية فقد كان الدّين يشكل العنصر الأهم في المجتمع. لم تكن المهمّة سهلة في المنطقة المحدودة لجزيرة العرب، ثم أصبحت أكثر تعقيداً نتيجة الفتوحات التي حدثت في القرن الأول، وانتشر الدّين الإسلامي من آسيا الوسطى حتى المحيط الأطلسي. لقد كانت الاختلافات كبيرة جداً في اللّغة والثّقافة والميول الدّينية والعادات والمؤسّسات، مما أحبط أيّ أمل في قيام وحدة مبكرة. لقد تكوّنت الإمبراطورية العظيمة للخلفاء الأوائل، بغض النّظر عن تشكيل وحدة من أي نوع، من مجموعة غير متناغمة من الأقاليم التي يربط بينها وجود القوات العسكرية والهيمنة الأخلاقية للحكومة المركزية. كان المجتمع ممثلاً بجماعة صغيرة نسبياً، مؤلفة بشكل رئيسي من العرب الذين شكلوا نظاماً حاكماً في وسط عدد كبير من السّكان الخاضعين لحكمهم. انبثق عن هذا الواقع نتيجتان بالغتا الأهمية، فقد ربط الإسلام في عقول العرب والرّعايا معاً بالعروبة، كما أنه أضفى على شكل الإسلام الذي ترعاه الطّبقات الحاكمة (إذ كان التّمييز الطّائفي قد بدأ بالظّهور بين العرب) صفة دين الدّولة السّائد. نشأ عن النّتيجة الأولى تقديم العروبة على الإسلام في عملية صهر العناصر المكونة للإمبراطورية في بوتقة واحدة. أما النّتيجة الثّانية فقد سبّبت ميل الذين قبلوا الإسلام مع معاداتهم للطّبقات الحاكمة، إلى التّعصّب أكثر من الالتزام بالقوانين الدّينية الرّاسخة. نلحظ ذلك بوضوح لدى معتنقي الإسلام من الفرس؛ لقد اتبع علية القوم والطّبقة الرّسمية المذهب السُّنّي للأرستقراطيين العرب بشكل عام، بينما فضّل سكان المدن الكبرى وبعض أنحاء الرّيف الأشكال المتطرفة للمذهب الشّيعي، بل إنهم اتبعوا في بعض الأقاليم مذهب الخوارج [1] *Hâricî*.

(1) لعب الإرث الدّيني السّابق للإسلام دوراً أيضاً في ذلك، وهو أمر تمّ تجاهله هنا.

وبهذا لم يفترض من خلال الانتشار التّدريجي للإسلام بين شعوب الرّعايا تحقيق درجة موافقة من الوحدة الدّينية. بل على العكس، فبينما كانت الخلافات بين العرب سياسية أكثر منها عقيدية في جوهرها، فإن التّسرّب الخارجي إلى داخل صفوفهم قد وسَّع وعمَّق الهوة، وأدّى إلى مفارقة واضحة هي أنه كلما ازداد عدد الدّاخلين في الإسلام ضعفت قدرته على تطوير وحدة دينية أصيلة، وكلما أصرَّت السّلطات (التي نشأ داخلها أحزاب متنازعة) على مذهبها الثّابت وجدت معارضة أقوى من الأحزاب الشّيعية - وبشكل سلمي من الفرق الصّوفيّة. لم يكن بالإمكان الحدّ من هذه الخلافات التي نالت الدّين الآخذ بالانتشار السّريع في زمان يتسم بانتشار الثّقافة المادية. دلّ ذلك في الواقع على الحيوية والحماسة الدّينية، لكنه في نظر المذهب الأصولي كان في غير موضعه.

بحلول نهاية القرن التّاسع الميلادي، بدا التّباين بين المذهب السُّنّي الثّابت والفرق الشّيعية المعارضة كأشدّ ما يكون، وظهر ذلك من خلال الحركة الثّورية التي قادها القرامطة *Karmatîs*. كان المذهب السُّنّي يمتلك البلاط الملكي وعلية القوم والجيش والبيروقراطية والعلماء أو ممثلي المؤسّسة الدّينية الأصولية، وكل من كان على صلة بهذه المجموعات. أما المذهب الشّيعي فيضمّ فرقاً واسعة من الطّبقات الدّنيا في المدن والأرياف والأعراب البدو على الحدود. وبتوزيع القوى على هذا الشّكل يمكن التّنبؤ بنتائج ثورة علنية، وإنّ القمع القسري للمتمرّدين لن يجدي في توفير حلّ ملائم للمشكلة القائمة.

لا تكمن القوة الحقيقية للطّائفة السُّنّية في قوتها العسكرية المتفوقة، وإنما في مثاليتها العملية. فبينما لم تكفّ الشّيعية يوماً عن اعتبار نفسها حركة معارضة متعصّبة، تمسّك علماء السُّنّة بإيمان راسخ بكونهم يمثلون الدّين الحقّ[1]، وأن المهمّة الملقاة

---

(1) يشار إلى ذلك بكلمة «سُنّي» التي مع أنها تترجم باتباع المذهب السُّنّي أو سُنّة النّبي محمّد، فهي تعني في الحقيقة التّمسّك بالمجتمع السُّنّي. ومن جهة أخرى يتحدّث الشّيعة عن أولئك الذين تخلوا عن التّشيّع لأجل السُّنّية بأنهم يتبعون الأغلبية (الجماعة).

على عاتقهم هي تحقيق نظرية المجتمع الدّيني. سبق ولاحظنا نتائج النّظرية السّياسية في السّعي الحثيث للحفاظ على عقيدة «المجتمع القائم»[1]، وإنّ روح التّسامح والواقعية نفسها التي ناضلوا في ظلها بصبر وأناة لتذليل العقبات في هذا النّطاق، لتظهر على نطاق أوسع أيضاً. قد يوصف موقفهم وسلوكهم بالجبن، لكنه في الحقيقة أنقذهم من الوقوع في خطأ لا يمكن إصلاحه من خلال اضطهاد معارضيهم، باستثناء بعض الحالات الفردية، ولا يمكن لنا إلا أن نعجب بالطّريقة الاسترضائية والحازمة التي اتبعوها للوصول إلى هدفهم.

إن من لبّ العقلية السُّنّية التّمسّك بكل ما ثبتت صحّته من السُّنّة، لكن هذا العنصر المحافظ (وقد يصفع البعض بالرّجعي) في النّظرة الفكرية للعلماء كان ولا يزال متوازناً على الأقل لدى قسم منهم، مع الانفتاح العقلي بما يتناغم مع هذه الفرضية. تمكّن المذهب السُّنّي بمرونته هذه عبر القرون المتلاحقة من اتخاذ خطوات أسهمت في استقطاب الكثيرين إليه، عدا خصومه العنيدين، حتى ولو اضطرّ إلى دفع ثمن باهظ. لا يدخل في صلب بحثنا الخوض في تفاصيل هذه العملية، لكن يهمّنا أن نلقي لمحة خاطفة على الطّريقة التي أُنجزت من خلالها، وذلك من أجل فهم الوضع الدّيني في القرن الثّامن عشر بالإضافة إلى أنها غدت سابقة ومثالاً نموذجياً للتّطورات الحديثة.

كانت المهمّة الأولى لعلماء السُّنّة هي إغلاق الثّغرات التي أحدثها تغلغل الفلسفة والأفكار اليونانية في صفوفهم. كانت أول ردّة فعل الأغلبية المحافظة تجاه النّظريات المتطورة غير التّقليدية للمعجبين بهذه الفلسفة، هي رفض كل ما يتعلّق بها. ولكن عندما ثبت بعد أكثر من قرن من الخلاف، أنّ هذه الفلسفة قد تُستخدم كسلاح للدّفاع عن السُّنّة[2]، تمكّنت من كسب المعركة لكن أصداءها بقيت تجلجل لفترة طويلة من الأزمنة اللّاحقة.

---

(1) انظر الجزء الثّاني من الكتاب، الفصل الثّاني.

(2) كانت تلك حركة ارتبطت باسمي «الأشعري» في العراق و«الماتريدي» في خراسان في بداية القرن الرّابع الهجري (العاشر الميلادي).

كانت مشكلة الشّيعية أشد تعقيداً، لكن أهل السُّنّة والعلماء والعلمانيين على حدّ سواء كانوا مشتركين مع الشّيعة في التّعاطف مع آل بيت علي بالرّغم من عدم توافق ذلك مع أهوائهم السّياسية أو العقائدية. لقد فتح هذا التّعاطف جسوراً في القرنين الخامس والسّادس للهجرة، عندما كانت الثّورة الشّيعية قد أنهكت قواها، بحيث تمكن المذهب السُّنّي (بالتّحالف مع الصّوفيّة) من كسب الكثير من أولئك الذين كانوا منجذبين إلى التّشيّع لأسباب اجتماعية أو سياسية. وبهذا بدا المذهب الشّيعي عقيدة آيلة للاندثار إلى أن أشعل الشّاه إسماعيل الصّفوي الجذوة الخافتة لتصبح شعلة قوية وليصبح مذهبه الدّين الرّسمي لبلاد فارس. أما داخل الإمبراطورية العُثمانية فلم يعد التّشيّع سوى مذهب جماعات صغيرة منعزلة من سكان الجبال في أجزاء عدّة من الأناضول وسوريا واليمن، باستثناء الجبهة الشّيعية القوية في العراق الأدنى.

في هذين التّطوّرين لم تخسر المؤسّسة الدّينية سوى القليل مقارنةً بالمكاسب التي نالتها؛ فهي لم تساوم أبداً على تمسكها القوي بتقاليد مجتمعها، بالرّغم من أنها اعترفت من جهة بالفلسفة اليونانية وأقرّت من جهة أخرى الارتباط العاطفي بآل بيت النّبي. كانت المهمّة الثّالثة، والأشدّ صعوبة، التي واجهتها هي نشوء المذهب الصّوفي الذي قادها إلى محاولة الموازنة والتّوفيق بين الطّريقتين، وتبيّن على المدى الطّويل أن ذلك يهدّد القضاء على التّعاليم السُّنّية برمّتها. مع أن هذا الخطر كان مفهوماً ضمنياً منذ البداية، فهو لم يتضح بجلاء على الفور. كانت الصّوفيّة بجوهرها الدّيني القائم على مزيج من الزّهد والرّوحانية، تمثّل بمظهرها الاجتماعي حركة تهدف إلى العدالة والمساواة الاجتماعية من خلال تحكيم ضمير الأفراد. وقد انتشرت، كالشّيعية، بشكل رئيسي بين الطّبقات المتوسطة والدّنيا (وقد بقيت آثار ارتباطها بهاتين الفئتين حتى القرن التّاسع عشر)؛ لكنها اعتمدت على عكس الشّيعية الطّرق السّلمية وكانت غير منظمة نسبياً. وبما أنها كانت تعتمد على التّغييرات الدّينية من أجل الوصول إلى أهدافها، فقد عارض قادتها وبشدة المظاهر الدّنيوية لدى علماء السُّنّة، مما شكّل عقبة أساسية في وجه تعزيز صلات أشد انسجاماً وتناغماً. ومن جهة أخرى، كان هناك

العديد من المظاهر الحياتية داخل الجماعات السُّنّية في القرنين الرّابع والخامس دفعت بعلماء الدّين المخلصين إلى البحث في التّصوّف عن وسيلة لتعميق الإيمان الدّيني، وأسهموا بجهودهم في مدِّ جسور التّواصل من جديد. وافق علماء السُّنّة بشيء من التّردّد على الإقرار بالطّرق الصّوفيّة شريطة أن يقيم الصّوفيون شعائر الدّين الرّسمي للدّولة ويلتزموا بتعاليمه.

لا يمكن بالطّبع أن نتخيّل أيّ نوع من الاتفاق أو أن تكون هناك ترتيبات مصادقٌ عليها رسمياً بين الطّرفين. إن الدّين الإسلامي في أصل بُنيته وفيٌّ لمبادئ العدل والمساواة، ولم يعتمد أبداً أي شكل من أشكال التّنظيم الخارجي أو أيّ نوع من أنواع التّرتيب الهرمي. وبالرّغم من أنه أقرَّ «إجماع» العلماء كمصدر فقهي شرعي، فلم يكن هناك مجلس أو هيئة تعلن القرار. كان العنصر الطّوعي بلا شك على أشده في هذا الميدان، وهو الذي ساد كل المؤسّسات الإسلامية قبل العهد العُثماني، وجعل كفاءتها معتمدة على الاستجابة للضّمير أكثر من اعتمادها على التّنظيم الدّقيق للمهام والقوى. وكان «الأخذ بالرّأي والمشورة» من مميّزات العُرف الإسلامي قبل فترة طويلة من تأسيس الدّستور البريطاني. ارتكزت كل خطوة مستقبلية إلى موافقة ضمنية من أولئك المؤهّلين ليدلوا بآرائهم والذين يأخذ النّاس عنهم تعاليم دينهم. لم يكن أحد منهم يُمنع من الاعتراض أو كسب التّأييد لاعتراضه، ولكن خلال جيل أو جيلين تختفي الخلافات حول موضوع معيّن. استمرّ هذا النّمط لعدّة قرون[1] بالرّغم من الكمّ الهائل من القضايا والأحداث الذي أدّى إلى نشوء معارضة دائمة، وخصوصاً من جهة الحنابلة (الذين يعادون بشدّة «بدع» المذاهب السُّنّية الأخرى). لكن المذهب الحنبلي ضعُف على مرّ الزّمان ولم يبقَ منه سوى آثار ضئيلة، إلى أن أشعلت أحداث القرن التّاسع عشر جذوته وعاد للحياة من جديد.

في البداية لم يقدِّم الاتفاق مع التّصوّف سوى أرضيّة بسيطة من التّفاهم لكنه مهّد

---

(1) لاحظ أن مؤسّس الطّريقة القادرية، عبد القادر الجيلاني، كان من الحنابلة، وقد بقيت التّكيّة الرّئيسية في بغداد خاصّة بالحنابلة إلى يومنا هذا.

لنوع من النّظرة المستقبلية المتفائلة. يبدو أن العلماء منذ ذلك الحين قد بدأوا يمارسون سلطتهم على الحركة ويحدّون من مبالغاتها الخطيرة، وكسبوا بالمقابل حلفاء قيّمين يعيّنونهم في مهمّة إنشاء مجتمع موحد. كانت فرصة جيدة ترافقت بوجود دلالات كثيرة على حُسن استخدامها، وبالفعل فقد أتت النّتائج الأولى بكل ما كان مؤمّلاً منها. داخل الحدود القديمة للإسلام ترأس قادة الصّوفيّة حملة جديدة استولت على قسم كبير من التّنظيمات الشّيعية السّابقة، وجاءت للمرة الأولى بأغلبية النّاس لينضووا تحت راية المجتمع السُّنّي. وفي الوقت نفسه، في المناطق التي كانت في طور الانضمام إلى دار الإسلام، وبالأخصّ في الأناضول وآسيا الوسطى والهند وإندونيسيا، كان هناك دعاة حقيقيون للدّين القويم المنتصر.

ولكن مع كل ذلك النّجاح، كانت هناك عناصر عدّة في الحركة زعزعت ثقة العلماء، فقد كان قادة الحملة في الأغلب رجالاً لا يُشكّ بورعهم وإخلاصهم، لكنهم كانوا غلاظاً وأمّيين، بل وفي بعض الأحيان لم يكونوا يأبهون كثيراً بطقوس السُّنّة ومبادئها. وهناك أمثلة كثيرة على بزوغ هؤلاء القادة من وسط عامة النّاس الذين كانوا ينشرون دعوتهم بينهم، والذين أسهموا بالتّالي في تعزيز خصالهم وتقاليدهم الدّينية الرّاسخة، تلك الخصال التي لم تُظهر ميلهم لاتباع المبادئ الدّقيقة للإسلام الأصولي ومحاولة التّسوية بينهم وبين الأفكار والممارسات المخالفة لطريقتهم، مع أنهم يملكون الفضل في دخول كثير من النّاس في الإسلام. في كل أنحاء العالم الإسلامي هناك مجموعات كبيرة أو صغيرة انضوى أفرادها تحت راية المجتمع الإسلامي، لكنهم استقوا تعاليم الدّين من هؤلاء الدّعاة وأتباعهم ونظروا إليهم كأولياء ووضعوهم في مرتبة تعلو على مرتبة العلماء الرّسميين. وقد بقيت آثار الحلولية والوثنية والمسيحية والهندوسية سليمة كما هي ولكن تحت غطاء خادع من اتباع مبادئ الإسلام.

في الوقت ذاته، وفي الأراضي الإسلامية الأساسية، بدأت الحركة الصّوفيّة تؤسّس لنفسها تنظيماً شكل قادتها من خلاله جماعات من المُريدين في الزّوايا، وأسس هؤلاء بدورهم زوايا ثانوية في المناطق والمدن الأخرى. وبهذه العملية غير المخطّط

لها، في كلّ من المدينة والرّيف، نشأت الطّرق الكبرى بقادتها المتعدّدين ومذاهبهم المختلفة وطقوسهم وأمكنة اجتماعهم المستقلّة، ولكلّ منها جماعة واسعة من الأتباع المرتبطين بهم من خلال التّربية الرّوحية. أصبحت الصّوفيّة مهنة ينافس رؤساؤها جماعة العلماء ويتمتّعون في كثير من الأحيان بنفوذ أقوى من نفوذهم، وبالأخصّ بين الحرفيين والطّبقات الدّنيا من النّاس. لكن ضريبة ذلك كان التّشدّد التّدريجي للبُنية بأكملها، إذ عادت كلّ طريقة إلى تقليديتها المتزمّتة؛ ولم يمضِ وقت طويل حتى بدأت بذور الفساد بالظّهور.

أما العامل الثّالث الذي أسهم في إعطاء الصّوفيّة سمة التّنظيم المنافس للمذهب الأصولي، فهو اتّساع منهجها العقيدي وفق خطوط مختلفة. كان ذلك بفضل جهود ابن عربي (المتوفى عام 1240)، وهو مسلم أندلسي تعود جذوره الرّوحية إلى المجدّدين البربر الأتقياء، لكن غير المتعلّمين، الذين عاشوا في القرن السّابق، ولا يزال ضريحه واحداً من أهم الأماكن المكرّمة في دمشق. لقد عزّزت معتقداته بوحدة الوجود الميل الوجودي الفطري للفكر الصّوفي، وغذّت الأسس الفلسفية للأدب على مدى قرون عدّة.

بفتح العلماء الباب واسعاً أمام الصّوفيّة «السُّنية»، لم يكونوا مهيّئين كثيراً للسّيل الجارف الذي انصبّ من خلالها. مع ذلك، لم يتمكنوا (ولا يوجد ما يدلّ على أنهم رغبوا بذلك) من رفض التّحالف معها، وكانت ردّة فعلهم الوحيدة – بما أن كلّ الآمال بالسّيطرة على الطّرق تُعدّ ضرباً من الخيال – هي الانتفاع من نفوذ الطّرق المعتدلة، كالطّريقة القادرية، وتقوية أدواتهم التّعليمية والدّعائية عن طريق المدارس أو معاهد التّعليم العالي الدّينية[1]. وإنّ الأعداد الضّخمة من المدارس التي أُنشئت في القرون الثّالث عشر والرّابع عشر والخامس عشر في كافة أنحاء الأراضي الإسلامية تقريباً، لهي خير شاهد على تنفيذ هذه السّياسة بحماسة متّقدة.

في هذه الفترة برزت الإمبراطورية العُثمانية للوجود، وسنفسح المجال في فصل

(1) كان الهدف الرّئيسي من إنشاء المدارس هو القضاء على النّفوذ الشّيعي.

لاحق لمناقشة صلاتها بالتّنظيمين الدّينيين المنافسين بالتّفصيل. أمّا في الوقت الحالي، فيمكننا ملاحظة أنها قد بسطت سيادتها عليهما بشكل مماثل، بينما أدّت السّياسة التي سنشير إليها بعد قليل إلى دفع العلماء لإضفاء قيمة كبرى على ارتباطهم بالطّرق الصّوفيّة. كانت النّتيجة نوعاً من التّكافل بين المؤسّستين، بحيث شاركت كلّ منهما في دعم الأخرى رغم وجود بعض الخلافات بين الحين والآخر. لم تكن الدّلالة الظّاهرية لتعاونهما الوثيق هي انتشار الطّرق «السُّنّيّة» - كالقادرية والنّقشبَنديّة والخَلْوَتيّة - في كلّ المنطقة الوسطى من الإمبراطورية فحسب، وإنما الأهم من ذلك هو الانضمام التّدريجي لجماعة العلماء أحدهم تلو الآخر (وأحياناً أكثر من واحد معاً) إلى هذه الطّرق، وهي عملية بلغت ذروتها خلال القرن الثّامن عشر. في تلك الأثناء، كان انضمام الفرد إلى الطّرق الدّينية مرادفاً لإعلانه الإسلام؛ ولم يتبقَّ سوى القلائل ممن لم ينتسبوا إليها بحيث وُضعت حولهم علامات استفهام[1]. كان للكثير من عائلات المشايخ طرق خاصّة مرتبطة بإحدى الطّرق الأخرى، بل إن الحنابلة تأثروا بهذا التّيار أيضاً[2]. بالمقابل، قامت الطّرق بتعليم أفرادها طقوس وتعاليم وأخلاق المذهب السُّنّي، ونظرت إلى العلماء بإجلال وتقدير؛ وكان العلماء والدَّراويش وأتباعهم يشاركون سوية في الاحتفالات والمناسبات الدّينية المهمّة.

وبهذا لم تتحقق الوحدة المثالية تحت راية الإسلام السُّنّي إلا أثناء العهد العُثماني، وقد استدعى ذلك دفع ثمن ما، وبطريقة لم يكن أئمة الدّين يتوقعونها. لا يعنينا الآن الحديث عن آثار هذه التّسوية على العقيدة والمبادئ الأخلاقية الدّينية، باستثناء ملاحظة أن كلّ مجالات التّعليم الأساسي كانت مكسوّة بصبغة تزيد أو تنقص من التّصوّف، وأنه، كما في كل الأنظمة الدّينية، كانت هناك هوّة واسعة بين مفاهيم ومبادئ رجال الدّين من جهة وآراء وممارسات عامّة النّاس من جهة أخرى. لكن التّأثيرات الاجتماعية كانت كبيرة جداً، إذ أن المؤسّسة الدّينية أحاطت للمرة الأولى بكل أطياف المجتمع المسلم.

---

(1) المُرادي ج 3 ص 148.

(2) مثال المُرادي ج 2 ص 305؛ ج 3 ص 192؛ ج 4 ص 85. لاحظ أيضاً النّسبة العالية للأعمال الصّوفيّة في قوائم الكتب التي ألفها العلماء كالجَبَرتي والمُرادي.

سبق أن أشرنا[1] إلى أن المجتمع كان مؤلّفاً من عدد كبير من المجموعات الاجتماعية الصّغيرة المستقلّة نوعاً ما، مع وجود فجوة واسعة بين الطّبقة الحاكمة من الجنود والضّباط، والطّبقة المحكومة من التّجّار والحرفيين والمزارعين. وبهذا ألقيت على عاتق المؤسّسة الدّينية مهمّة مزدوجة: فمن جهة، كان عليها ملء هذه الفجوة الواسعة، ومن جهة ثانية توجّب عليها صهر المجموعات الصّغيرة المنفصلة معاً بإنشاء مفهوم وتنظيم عامّين تقدّم الجماعات ولاءها لهما، ويكون هذا الولاء عاماً يشمل ما هو دونه. هناك مؤسّسة أخرى ضمّت الجماعات إليها، ألا وهي الإدارة، لكن سبق أن رأينا كيف كانت وظيفتها سلبيّة وقمعية. ربطت ضرورات الحياة الاقتصادية الجماعات مع بعضها، ربما بشكل أوثق مما فعل الدّين، لكن مجالها كان محدوداً جداً. وحتى اللّغة كانت عاملاً مفرقاً أكثر منه موحداً، بما أن الأتراك والعرب كان بعضهم لا يفهم لغة الآخر، بالإضافة إلى أن اللّهجات المحلّية وَسَمَت المتحدثين بها بصبغة الغرابة عن أفراد المناطق الأخرى. وحده الدّين هو الذي قدَّم الرّابطة الإيجابية التي مكّنت الأتراك والعراقيين والمصريين من الإحساس بدفء الانتماء المشترك، وقلّصت الهوَّة بين الفلّاحين والسّلطان.

لكن لا يكفي النّظر إلى الصّلة وكأنها نتيجة للتّحالف الدّيني المشترك فقط، مع أن هذا العامل مهمّ جداً في خلق أرضية مشتركة وتخفيف حدّة العلاقات الرّسمية. وكذلك ينبغي عدم المغالاة بشأن العامل المشترك في الالتزام بالشّريعة؛ إذ هناك كما سنرى لاحقاً، حدود معيّنة لأهل القانون وقد تعدَّت وظيفة القاضي مهمّة الإدارة البسيطة للأمور القضائية. إن تعاليم الدّين الأصولي، بتأكيدها على المساواة والمثالية واحترام الفرد المسلم، قد تكون أسهمت في تفكيك الرّوابط بين المجتمع المدني التّقليدي والمجتمعات الزّراعية. فبهذه المساواة لا ينتج الالتزام بالإسلام سوى أثر تراكمي دون أن يرافقه أي تماسك أو ترابط بين أفراده. قد يكون هناك اتفاق في وجهات النّظر، لكن مع الافتقار إلى وسائل العمل. أما الفائدة العظمى التي جنتها المؤسّسة الدّينية

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع.

من تحالف الدّين الأصولي مع الصّوفيّة فهي أنه خلق تنظيماً متماسكاً انتشر بين كافة طبقات المجتمع وأوجد لكل فرد مكاناً فيه. أصبح لكل قرية وكل حرفة وكل جماعة زاوية صوفيّة خاصّة بها تنتسب إلى إحدى الطّرق، التي يشارك الجميع تحت رايتها في الأعياد الدّينية مما يدل على أنّ عقيدتهم واحدة، ويعبّر عن أن وسائل الارتباط تنمو باستمرار. لقد سبق لنا أن تحدّثنا عن الصّلة بين الطّوائف الحرفيّة والطّرق[1]، وفي الواقع فإن وجود صلات من هذا النّوع بين كل أطياف المجتمع هو الذي أدّى إلى تماسك النّظام بأكمله[2].

مع ذلك لا بدّ لنا من الاعتراف بأنه بالرّغم من الدّعم الذي لاقته المؤسّسة الدّينية، فقد فشلت في تحقيق وحدة كاملة. وبالرّغم من كون الطّرق منظّمة داخلياً بشكل جيد، فإنها تفتقر إلى تنظيم عام يربط إحداها بالأخرى، أكثر من ارتباط كل واحدة منها بالمجتمع فقط. فكل طريقة هي وحدة مستقلّة، والأخطر من ذلك أنه كان هناك شروخ فيما بينها. وكما سنوضح في فصل لاحق، فقد كانت الطّرق المعتدلة الأصولية متعارضة مع الطّرق الباطنية، وكانت النّتيجة الخطيرة هي أن فرق الإنكشاريّة التي تنتمي إلى الطّريقة البكتاشية الباطنية قد انفصلت تماماً عن المركز الرّئيسي للمؤسّسة الدّينية. أما الصّدع المهمّ الآخر فقد كان بين الطّرق التُّركيّة الأساسية، المولوية والبكتاشية، والطّرق التي ضمّت الكثير من الأتباع في الأقاليم العربية، القادرية والرّفاعية والشّاذلية والطّرق المحلّية المختلفة. أثناء القرنين السّابع عشر والثّامن عشر جرت محاولة لرأب هذا الصّدع بواسطة الطّريقتين الخَلْوَتيّة والنّقشبَنديّة، لكن بالرّغم من نجاحهما النّسبي، وخصوصاً بين العلماء، فلم تتمكنا من إصلاح الوضع مادياً. وعلاوة على ذلك، فقد أعيق التّعاون بين العلماء والصّوفيين بسبب نظرة الازدراء التي كانت الفئة الأولى توجّهها نحو الطّرق والممارسات المنتشرة.

---

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل السّادس.

(2) من المدهش إهمال الباحثين الغربيين هذا الأمر بشكل مستمرّ. حتى لاين Lane، مع أنه يقول إن كل دراويش مصر تقريباً كانوا تجاراً أو حرفيين أو مزارعين، ويشير إلى أن كل أفراد الطّريقة القادرية تقريباً كانوا صيّادي أسماك، فهو لا يبرز بوضوح أبداً أهمية هذه الصّلة.

ولكن بغضّ النّظر عن نقاط الضّعف تلك، فإن المؤسّسة الدّينية قد نجحت إلى حدٍّ كبير في خلق الحسّ الوحدوي التّكافلي بين الجماعات العرقية والاجتماعية المختلفة، وفي كثير من الأحيان بين الجماعات المتخاصمة الواقعة في دائرة نفوذها. يمكننا قياس مدى نجاحها بالتّباين بينها وبين أولئك الذين وقفوا خارجها. وعندما اختارت الحكومة العُثمانية تُرك أمر التّوحيد الاجتماعي للمؤسّسة الدّينية، حكمت على الجماعات غير المسلمة أو المنشقّة الخاضعة لسلطتها بالاستبعاد من الاندماج الفاعل في بنية المجتمع؛ ولهذا السّبب، وليس لسياسة العداء المتعمّد تجاه المسيحية، أدّى نظام الملّة إلى القضاء عليها في النّهاية. تنطبق الاعتبارات ذاتها على الشّيعة في العراق وسوريا، واليَزيديّة في بلاد الرّافدين، وكل الفرق الإسلامية المنشقة، باستثناء أنه في هذه الحالات كان عداؤهم للطّرق الصّوفيّة، أكثر من عدائهم للنّظام الحكومي، هو الذي حكم عليهم بالانعزال. لقد أصبح انضمام الفرد - بشكل مباشر أو غير مباشر - إلى المجتمع السُّنّي هو الذي يحقّق له النّفوذ في الدّولة، وكلما أثبتت المؤسّسة الدّينية السُّنّية نجاحها في مهمّتها، كان التّأكيد على نفي الآخرين إلى خارج حدودها أكبر وأقوى.

صحيح أن الإمبراطورية هي من يحمي الإسلام والشّريعة بشكل رسمي، لكن التّطوّرات التي تتبّعنا حدوثها لم تكن بالتّأكيد بدافع أو بتشجيع منها. ويجب هنا ألا نخلط بين المؤسّسة الدّينية ومظاهرها الاجتماعية وبين الدّولة ومظاهرها السّياسية. كان الدّين والدّولة كياناً واحداً في الإسلام نظرياً فقط. نعلم أن المؤسّسة الدّينية لم تطالب بالسّيطرة على الدّولة فحسب، بل أن تكون هي الدّولة بحدّ ذاتها؛ لكن التّجربة الطّويلة أرغمتها على الاعتراف بوجود سلطة مدنيّة لم تتمكن في الحقيقة من السّيطرة عليها. ومن هنا نرى خاصية أخرى للمؤسّسة الدّينية السُّنّية هي أنها منذ بداية الإسلام لم تكن تتصرّف بمعزل عن الدّولة فحسب، بل أظهرت صبغة عداء نحوها. سبق أن لاحظنا[1] أن العلماء كانوا يخشون حدوث الاضطرابات السّياسية، ولذلك تغاضوا

(1) الجزء الأول، الفصل الثّاني.

عن انتهاكات النّفوذ العسكري واغتصاب السّلاطين للسّلطة عسكرياً، لكنهم استمرّوا في تصميمهم على إنجاز مهمّتهم ببناء مؤسّستهم الخاصّة وفق أسس مستقلّة. علاوة على ذلك، كان العداء نحو الدّولة أكثر وضوحاً بين الجماعات الصّوفيّة مع أنهم كانوا يوجّهون أتباعهم دائماً إلى التزام الهدوء والطّمأنينة؛ وقد أسهم التّحالف بين أهل السُّنّة والمتصوّفين في تدعيم المعارضة تجاه تدخل الدّولة في شؤونهم.

كانت نتيجة ذلك في النّهاية وضع خط فاصل دقيق بين الدّولة والمؤسّسة الدّينية، وبقي لكل منهما وظائفها ومهامها التي نادراً ما تجاوزتها. اهتمّت الدّولة بالشّؤون العسكرية والإدارية والاقتصادية؛ بينما اعتنت المؤسّسة الدّينية بأمور العقيدة والقانون والتّعليم والحياة الفكرية والصّلات الاجتماعية. وبهذا ظلّ النّظام الدّيني مستقلّاً عن أيّ تأثير من ناحية الأوضاع السّياسية المحلّية. وبينما كانت تحضّ على الخضوع للسّلطة الحاكمة - خصوصاً عندما حكمت تلك السّلطة في العهد العُثماني على أساس الشّريعة - فلم يكن من ضمن مهامها تنظيم حياة المجتمع وفقاً لبُنية سياسية معيّنة، على الأقل بين أولئك الذين اختاروا البقاء خارج حدودها. على العكس، كانت المهمّة الرّئيسية للعلماء التّأكد من سلامة كلّ من دعم المؤسّسة الدّينية، بغضّ النّظر عن التّغيرات السّياسية التي قد تنجم عن ذلك.

لقد تعلّم السّلاطين والحكام المسلمون بدورهم كيفية الاعتماد على هذه الحالة، واتخذوا بهذا موقفاً ثنائي الجانب تجاه القادة الدّينيين. فمن جهة، كانوا حريصين على تعزيز حُسن نواياهم بالاهتمام الظّاهري بالنّشاطات الدّينية ودعمها وبناء المنشآت الوقفية والمساجد والمدارس وتجنّب، قدر المستطاع، انتهاك الأعراف الدّينية أو المساس بشخص العلماء. ومن جهة أخرى، كانوا يسعون إلى فرض سيطرتهم عليهم من خلال الموظفين الذين أوكلوا إليهم المناصب الدّينية، ومن أهمهمّ القاضي والمحتسب. لقد تسلم الاثنان منصبين دينيين رئيسيين - فتولى الأول إدارة قوانين الشّريعة، بينما عُني الآخر بالحفاظ على الأخلاق العامة. وفي الواقع ألقيت على عاتقهما واجبات أوسع، فالقاضي لم يشارك، كما سنرى لاحقاً، سوى بجزء بسيط

من العمل القانوني، وإنما طُلب منه المحافظة على رقابته الشّديدة على كافة الأعمال الإدارية؛ وقد لعب بشكل خاص، كونه عالماً، دور الوسيط لدى الحكومة في تعاملها مع العلماء. أما المحتسب فكان موظفاً شرعياً ثانوياً انحصرت مهمّته في منع كافة أعمال الغش والخداع والمعاقبة عليها، مما جعله أداة قيمة في السّيطرة على طوائف وأماكن إقامة الحرفيين والطّبقات الأخرى من سكان المدن.

لقد ورثت الدّولة العُثمانية هذه السّياسة المزدوجة وغيرها من الدّول الإسلامية الأولى، وتطوّرت بشمول مميّز على أيدي السّلاطين العُثمانيين. لا يمكن لأحد الشّك في حقيقة إيمانهم الدّيني وحمايتهم للحياة الدّينية؛ ولكن بميلهم نحو التّنظيم المركزي الملاحظ في كل قوانينهم الإدارية، فلا عجب إن حاولوا تطبيق ذلك على المؤسّسة الدّينية أيضاً. هذا وسيظهر مدى نجاحهم في السّيطرة عليها من خلال الفصول القادمة.

* * *

الفصل التّاسع
العُلماء

ذكرنا في الفصل السّابق أن وظيفة العلماء كانت الحفاظ على المجتمع الإسلامي كوحدة متكاملة ومتجانسة في بنيتها ومبادئها، دون التّحيّز للاختلافات في العرق، وبشكل مستقلّ عن المنظمات السّياسية التي قد تطالب من وقت لآخر بفرض هيمنتها على جزء ما من المناطق الإسلامية. وعلى عكس المؤسّسة الحاكمة، التي تستمدّ سطوتها ونفوذها من القوة العسكرية، فإن المؤسّسة الدّينية تعتمد على الرّجال والنّساء الذين يخضعون طوعاً للمبادئ التي تدعو إليها. وبهذا اعتمدت قوتها كمؤسّسة والسّلطة التي تمنحها لأعضائها أولاً على هذه المبادئ التي استمرّت بنيل الاهتمام عموماً، وثانياً على العلماء الذين استمرّوا بكسب الاحترام بوصفهم الممثلين والمدافعين عن هذه المبادئ.

كانت الوظيفة الأولى والأساسية للمؤسّسة الدّينية هي تعويد كل طبقات المجتمع (بما في ذلك أفراد المؤسّسة الحاكمة) على العادات الفكرية وأُسس التّصرّف والحكم على الأمور انطلاقاً من مبادئها. أما الوظيفة الثّانية فكانت تنشئة مجموعة من العلماء والمعلّمين الذين سيحمون بعلمهم المبادئ التي وجدت المؤسّسة الدّينية على أساسها، كما يكسبون بأخلاقهم الحميدة في الحياة احترام النّاس ومحبتهم. وقد تطلّبت المهمّتان كلتاهما وجود منظومة التّعليم بالمفهوم الضّيق، والتي سنفرد لها فصلاً مستقلاً في الكتاب.

كان حجر الأساس في المؤسّسة الدّينية هو العلم متجلياً بالتّعليم الشّرعي، وكان

تحصيل مقدار من العلم شرطاً ضرورياً للسّماح بنيل مراتب العلماء، «أي الذين يمتلكون العلم». ولكن بالرّغم من أن العلم بقي بالأساس جزءاً واحداً لا يتجزأ، فإن النّمو والتّنظيم في المؤسّسة الدّينية فرضا حصول بعض التّمييز في الوظائف والخدمات. في مرحلة مبكرة نسبياً حصل تمييز على نطاق واسع بسبب تخصّص بعض العلماء في النّظرية والتّطبيق العملي للشّريعة؛ سُمّي هذا النّوع من العلم «الفقه»، وكان الذين يتخصّصون فيه يدعون بالفقهاء (مفردها فقيه). ومع ذلك لم يشكّل هذا الأمر حدّاً فاصلاً للتّقسيم، حيث كان كل عالم قد درس مبادئ الفقه على الأقل، وكل فقيه قد حظي ببعض فروع المعرفة التي تشكل حجر الأساس في الثّقافة الإسلامية. أما فيما يتعلق بالفقهاء أنفسهم فكان هناك تمايز بين طلاب الشّريعة، وأولئك الذين يعملون كقضاة ويشرفون على تطبيقها في المحاكم بسلطة من الإمام أو الحاكم المدني. أما الشّعائر الدّينية مثل إقامة صلاة الجماعة والعبادات الأخرى، فقد استدعت تخصصاً مشابهاً في مهام العلماء الذين تقع على كاهلهم مهمّة خدمة المساجد، كما سنشرح في وقت لاحق. وقد ظهرت مجموعة ثالثة من العلماء عندما نشأت الكليّات في المساجد (أو المدارس) وتنوّعت الوظائف التّعليمية مما شجّع على زيادة أعداد المعلمين المتخصّصين.

بالرّغم من أن هذه التّقسيمات لم تكن صارمة في وقت ما - حتى أن المعلّمين والوعاظ والمشرّعين والقضاة في الدّولة العُثمانية وحتى يومنا هذا كانوا ينتقلون من وظيفة إلى أخرى - فإن التّوجّه السّائد نحو التّخصّص العلمي قد تعزّز لأسباب اقتصادية وسياسية. في القرون السّابقة كان الرّأي الشّائع يقضي بأن مهمّة التّعليم، وبسبب ارتباطها بالدّين، يجب ألا تمارَس من منطلق الرّبح المادي، وإذا لم يكن لدى العلماء موارد مالية، فإن عليهم أن يكسبوا قوت عيشهم من القيام بأعمال أخرى.

تجلّى أول تجاوز لهذا المبدأ في الرّواتب التي كان الخلفاء العبّاسيون يدفعونها للقضاة؛ وبعد مضي فترة من الزّمن تزايدت المنح المالية التي تقدَّم لخدمة المساجد وحلقات العلم في المدارس، الأمر الذي أمّن مورداً مالياً لغالبية العلماء، بل أصبح

مصدر ثروة لبعضهم. ولكن هذا أدّى إلى فقد واضح في الاستقلالية. أما القضاة بوصفهم خدماً للحكومة فكانوا عُرضة لضغوطات كبيرة، وكان عليهم أن يتمتّعوا بالاعتدال والعزم على مقاومة الإغراءات، فخسروا بسبب ذلك احترامهم في عيون المتديّنين. وعلى الرّغم من أنّ مهمّة القاضي - بعيداً عن الإحراجات المذكورة - كانت تعدُّ وظيفة جديرة بالتّقدير نظراً لما تقدّمه من خدمة للمجتمع، فإن هناك الكثير من الأمثلة التي يمكن أن نستشهد بها لبعض العلماء الذين نالوا سمعة واسعة برفضهم الشّديد لهذه الوظيفة، بدءاً بأبي حنيفة، الذي رفض وظيفة القاضي خشية تلويث سمعته بين النّاس.

بينما كانت هذه المخاطر أقل في وظائف العلماء الأخرى، فإنّ دفع الحكومة لمعاشات ورواتب القائمين على المساجد والتّنظيمات التي تجمع العلماء ضمن طوائف يتزعّم كلاً منها رئيس محلّي لديه صلاحيات بقبول المنتسبين أو رفضهم، هو ما سمح للحكومة بممارسة ضغوطات كبيرة عليهم أيضاً. وفي بعض الأحيان، في بلدان معيّنة وخصوصاً في سلطنة المماليك في مصر، ازداد تدخل وتحكم السّلطات الحكومية بشكل ملحوظ، ولم يكن هناك ما يخفّف ذلك إلا المرونة التي تتمتّع بها المؤسّسات الإسلامية، وروح التّضامن بين العلماء، والاحترام الذي اكتسبوه من المستوى العالي للاستقامة التي يتمتّعون بها. ومع ذلك احتفظ السّلاطين العُثمانيون بحقهم في محاولة إحداث تغييرات واسعة في المؤسّسة الدّينية.

خلال القرن الأول من الحكم العُثماني نرى أن الحياة الدّينية للإمبراطورية التي تزداد اتّساعاً قد سيطر عليها - كما ذكرنا مراراً - العديد من البدع، والتي أثّرت بالتّأكيد على العلماء أنفسهم إلى حدٍّ ما. ومع ذلك اتجه العلماء - بوصفهم حُماة للشّريعة - إلى مجابهة هذه البدع قدر المستطاع عن طريق التّمسّك بالعلم القويم. كان السّلاطين العُثمانيون مُلزمين بتوظيف العلماء الذين وضعوا نصب أعينهم مهمّة التّأثير على الحكومة العُثمانية للاستقامة في نبذ البدع[1]، ولكن بدا أن تقدّمهم في

---

(1) ب. ڤيتِك «نشوء الإمبراطورية العُثمانية» (لندن 1938) ص 42-43.

هذا المجال كان بطيئاً. وكان على السّلطان العُثماني أن يعيّن القضاة في البلدات التي يسيطر عليها[1]، وقد شعر السّلطان الثّالث مُراد الأول بالحاجة إلى تعيين رئيس للقضاة، والذي كان يسمّى بقاضي العسكر، أي قاضي الجيش، وكانت يتبع في مهمّته القيادة العامة في ميدان القتال بدلاً من البقاء في العاصمة[2]. ولكن ظلّ عدد رجال الدّين في الإمبراطورية قليلاً حتى بداية القرن الخامس عشر، أو على الأقل لم يكن عددهم يكفي لتلبية الحاجات المتزايدة للسّلطنة. ولذلك عمد السّلاطين إلى استقدام بعض العلماء من الأراضي المجاورة[3]، وكانوا يستخدمونهم في المهام الأساسية مثل التّدريس، إلى جانب استخدامهم في الوظائف الحكومية، وهذا ما شكّل في نهاية القرن مجموعة كبيرة من العلماء يكفي عددهم وقدراتهم لتلبية جميع الاحتياجات.

ولمّا كان وجود المدارس ضرورياً لهذا الغرض، كان على السّلطان أن ينشئ مثل هذه المراكز العلمية ويدعمها بالمال، وخصوصاً في العواصم الكبرى الثّلاث وهي بورصة وأدرنِه وإسطنبول. حظيت المدارس في هذه المدن الثّلاث بالكثير من التّميّز، وكانت مدارس إسطنبول أفضلها مكانة، كما كان عددها الأكثر بين جميع المدن. وللحصول على وظيفة حكومية رفيعة لم تكن الدّراسة تكفي رجل العلم، بل كان عليه أن يدرِّس في إحدى المدارس للحصول على شهادة تخوِّله نيل الوظيفة. وللحصول على وظيفة أكثر أهمية عليه أن يدرِّس في إحدى مدارس المدن الملكية الثّلاث، أما نيل الوظائف العليا فكان يتطلب التّدرّب في عدد من مدارس إسطنبول نفسها.

وفي زمن السّلطان سليمان، كان يجب على العلماء الذين يطمحون بالوصول إلى الوظائف العليا أن ينجحوا أولاً كطلاب، ثم كأساتذة مروراً باثنتي عشرة مرحلة بترتيب

---

(1) انظر: *Die altosmanische Chronik des 'Ašikpaşazâde* ص 20.

(2) كان السّلاطين المماليك قد أرسوا قاعدة تعيين قضاة العسكر في مصر وسوريا، لكنهم كانوا أدنى رتبة من رئيس القضاة؛ انظر غودفروا - دُمومبين «سوريا في عهد المماليك» (باريس 1923) ص 209، 161، lxxvii، ومن أجل التّاريخ القديم وتنظيم المؤسّسة انظر «تاريخ النّظام القضائي في البلاد الإسلامية»، ج 2 (بيروت 1943) ص 289-306.

(3) انظر عُثمان نوري ج 1 ص 265.

معيّن[1]. وقد تستمر هذه العملية التّعليمية فترة تصل إلى أربعين سنة[2]. كانت التّرقية من مرتبة إلى أخرى تتمّ بعد حصول المرشّح على شهادة تثبت كفاءته مع منح الأولوية للأقدم. ولهذا فقد قنع بعض المرشحين بالاكتفاء بدراسة جزء من هذه المراحل، ثم يعيّنون في وظائف دنيا تناسب المرحلة التي حصّلوها.

في الوقت نفسه بدأت البنية الهرمية لوظائف العلماء بالظّهور بشكل غير مسبوق في الإسلام، ويشير هذا إلى أن العُثمانيين أرادوا أن ينظموا ما يشبه البنية الهرميّة للكنيسة، والتي استوحوها من تلك الموجودة لدى اليونان الأرثوذوكس تحت حكم الدّولة البيزنطية. كانت وظيفة قاضي العسكر قبل الفتح قد حققت مكانة ونفوذاً سياسياً يفوق ما كان يتمتّع به كبار القضاة في الماضي، ونتيجة لذلك وخلال عهد السّلطان محمّد الثّاني، أقنع الصّدر الأعظم السّلطان – بدافع الغيرة – باستحداث منصب آخر يسمى قاضي العسكرلك *Ḳâḍî-'askerlik* ليكون في الأناضول، بينما يبقى قاضي العسكر الأصلي في الرّوملي[3]. بالرّغم من أن هذا الأمر قلّل من نفوذ العلماء مقارنة بنفوذ المؤسّسة الحاكمة، لكنهم استعادوا ما فقدوه في عهد السّلطان سليمان العظيم عندما تمّ الاعتراف رسمياً بمفتي إسطنبول كرئيس لمؤسّسة العلماء، تحت لقب «شيخ الإسلام»[4].

---

(1) انظر جودت ج 1 ص 111.

(2) وفقاً لدوسّون ج 4 ص 486 وما يليها. يقدر سيّد مصطفى (ج 2 ص 90) الزّمن الاعتيادي الذي يستغرقه الطّلاب في القرن السّابع عشر بحوالي 15 إلى 20 سنة.

(3) كان الصّدر الأعظم هو قرماني محمّد پاشا، وقد حدث التّغيير عام 1480، الموسوعة الإسلامية مادة «قاضي عسكر».

(4) من أجل المُفتين، انظر الفصل العاشر من الكتاب. يقبل بشكل عام حقيقة أن الشّيخ لم يكتسب مكانة بارزة إلا في عهد سليمان؛ انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «قاضي عسكر» و«شيخ الإسلام». مع ذلك يشار إلى الشّيخ في قانون نامه الفاتح بكلمة «رئيس» العلماء. ولم تذكر فيه صلته بقاضي العسكر على وجه الخصوص رغم ما يقال من أنه، وخوجة السّلطان، يُصنّفان في فئة أعلى من كل الوزراء بينما يسبق الوزراء قاضي العسكر في المرتبة. كما أنه يوضع، والخوجة، في مستوى مواز تقريباً للصّدر الأعظم، ويقال إن الصّدر الأعظم يتقدم عليهما من باب الأولوية (الرعاية *re'âyeten*) فقط. وبالرّغم من وجود دلائل تشير إلى حدوث تنقيح في نص القانون

يبدو أن هناك أكثر من سبب لهذا التّطوّر. وقد ذهب البعض مرة أخرى إلى أن وظيفة الشّيخ تم إنشاؤها لتكون موازية للبطريرك. وقد يكون علوّ مقام المفتي (أي المستشار القضائي) فوق مرتبة القضاة - كما تشير السّوابق الإسلامية - ناتجاً بالتّأكيد عن النّشاطات التي كان المفتي يمارسها منذ عهد الفاتح وحتى عهد سليمان، في وضع القوانين. كان يفترض بالقانون - كما شرحنا سابقاً - أن يتناغم مع أحكام الشّريعة. وعندما يتمّ سنّ القوانين يقوم المسؤولون عن المؤسّسة الحاكمة بشكل طبيعي بعرض هذه التّشريعات وأخذ قرار من مفتي العاصمة. ويبدو تطبيق هذه الطّريقة في الشّكل الذي اتخذته بعض - وليس جميع - أسماء القوانين وطرق تشكيلها؛ حيث كانت عبارة عن مجموعة من الفتاوى: أي أسئلة تطرحها السّلطات على المفتي، مع أجوبته عليها.

هناك نظرية أخرى تتناول المنصب الغريب لشيخ الإسلام، وترى فيه تقليداً معيباً للخلافة العباسية تحت حكم المماليك في القاهرة. وتروي الرّوايات أنه لغاية فتح سليم الأول لمصر، كان سلاطين المماليك يستمدّون سلطتهم من أولئك الخلفاء.

نامه وبالأخص ذكر مضاعفة عدد قضاة العسكر، في حين لم تكن وظيفة قاضي عسكر الأناضول قد وجدت بعد، فمن الصّعب تصديق أن الفقرة المذكورة أعلاه قد تمّ تحريفها. وفي الفصل المخصص لأشكال الألقاب المستخدمة للشّخصيات المرموقة المختلفة في القانون نامه ذاته نرى أن الشّيخ (ويدعى هنا المفتي) والخوجة وقاضيا العسكر يأتون وفق هذا التّرتيب.

ومن الممكن ملاحظة أن المفتي الثّاني لإسطنبول، ملا خسرو، أصبح قاضي العسكر الأول (قبل الفتح)، ثم قاضي إسطنبول، وأخيراً، بعد فترة من التّقاعد، شيخ الإسلام؛ (انظر الموسوعة الإسلامية مادة «خُسرو ملا»). وبشكل مشابه أصبح خليفته ، شمس الدّين كوراني، شيخ الإسلام بعد أن كان قاضي عسكر (المصدر السّابق مادة «كوراني»). وبهذا يبدو محتملاً أن تكون رتبة المفتي في القرن الخامس عشر أعلى من رتبة قاضي العسكر. وقد يكون التّغيير الذي حدث في عهد سليمان متعلقاً بسلطة الشّيخ على الملالي والموظفين في المناصب الدّينية أكثر من تعلقه برتبته (انظر سيّد مصطفى ج 1 ص 114).

أما مصطلح «شيخ الإسلام»، فقد كان لفترة طويلة من الألقاب المشرفة للعلماء البارزين قبل أن يطلق على مفتي إسطنبول حصراً في ظل الحكم العُثماني؛ انظر الموسوعة الإسلامية مادة «شيخ الإسلام».

كان العباسيون القاهريون يملكون سلطتهم الزّائفة بفضل الولادة فحسب، ومع ذلك كان يُنظر إليهم وكأنهم يكرّسون حكم المماليك، وقد تكون التّقاليد الصّوفية التي قامت عليها الدّولة العُثمانية الأولى قد بقيت بعد إرساء قواعد المذهب السُّنّي، مما تتطلّب دعم السّلطة المدنية للسّلطان بشخصية مرموقة تنحصر مهامها في المجال الدّيني فقط، وتوازي بالمرتبة مكانة الصّدر الأعظم.

وفي الواقع فإن مرتبة شيخ الإسلام كانت تفوق مكانة السّلطان نفسه بما أنه قادر على إصدار فتوى تعلن خلع السّلطان حسب ما تقتضي الشّريعة. وكذلك كانت موافقة الشّيخ الرّسمية ضرورية لإعلان الحرب والشّؤون السّياسية، مثل قتل أقارب السّلطان من الذّكور. لكن سيادة السّلطان كانت مدعّمة بكونه قادراً على عزل الشّيخ الذي يعارض رغباته وتعيين خليفة له أكثر انقياداً لأهوائه. أما في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر، عندما فقد السّلاطين سيطرتهم على الأمور بشكل كامل، تمكن الشّيوخ في بعض الأحيان من امتلاك الدّعم الكافي في المؤسّسة الحاكمة أو بين سكان العاصمة للوقوف في وجه السّلاطين بنجاح، ومع ذلك كانوا في كثير من الأحيان يعانون من مغبّة فعل ذلك الأمر.

منذ عهد سليمان أصبحت رتبة شيخ الإسلام معادلة لرتبة الصّدر الأعظم[1]، وكانا الموظفين الوحيدين اللّذين يقلدان المنصب على يدي السّلطان نفسه. وفي المراسم يتقدم الاثنان معاً بحيث لا يسبق أحدهما الآخر، وعندما يقوم أحدهما بزيارة الآخر يُستقبل بحفاوة واحترام شديدين. وبالطبع كان الوزير يملك سلطات أوسع، لكن الشّيخ يحظى باحترام أكبر، وبما أنه لم يكن يعمل في الخدمة الدّاخلية للسّلطان فقد حتمت عليه الضّرورة القيام بزيارات دورية له. لم تكن سلطة الشّيخ لتتحقق إلا إذا عمل هو والوزير بانسجام تام، وإلّا خشي كل منهما على منصبه؛ ولا بدّ لتآمرهما المتبادل من أن ينحّي أحدهما من الخدمة. كان الصّدر الأعظم ملزماً بلقاء الشّيخ لمناقشة أمور الدّولة، وكان يقوم بذلك (نظراً لأن الشّيخ لم يكن يحضر الدّيوان) عن طريق زيارات

---

(1) انظر سيّد مصطفى ج 1 ص 114.

متكرّرة له بصفة غير رسمية كي يتجنب المراسم. وعندما يطلب من الشّيخ إصدار فتوى ما، كان التّطبيق الرّسمي لها يُسبق بمشاورات غير رسمية بين وزراء الباب العالي من جهة، والشّيخ وكبار العلماء من جهة أخرى. كان الشّيخ مشتركاً بالفعل في القضايا السّياسية لدرجة أنه وظف مساعداً خاصاً يدعى «تلخيصجي»[1] *Telḫîşci*، ليكون وسيطاً بينه وبين الباب العالي وسكرتيراً عاماً ينظم سجلاته ومحفوظاته. كانت شؤون منزله تُنظم، كالپاشا، من قبل كاخية يدير أيضاً المؤسّسات الدّينية الواقعة تحت إمرته؛ وكانت الفتاوى الخاصّة الموجهة إليه، أي غير المتعلقة بالحكومة، تناقَش في قسم خاص من مكتبه يدعى «فتوى خانه» *Fetvâ-ḫâne*، يشرف عليه مفتش يدعى «فتوى أميني» *Fetvâ Emîni*. وفي تلك المناصب كلها يُعيَّن علماء ذوو درجة خاصّة[2].

يأتي في التّرتيب الهرمي للمناصب الدّينية بعد شيخ الإسلام مباشرة قاضيا العسكر في الرّوملي والأناضول، وبعدهما يأتي عدد من القضاة يؤلفون مع القاضيين السّابقين وشيخ الإسلام التّنظيم الأعلى لطبقة العلماء. يمنح قاضيا العسكر ومن يلونهما من القضاة لقب «المُلّا»[3] *Mollâ*، ويعني «السيِّد»؛ لكن هذا اللّقب كان يطلق بشكل شائع أيضاً على القضاة الأدنى رتبة، لذلك نقترح إطلاق لقب الملالي «العظام» على قضاة الفئة الأولى تمييزاً لهم.

كان قاضيا العسكر يتمتّعان بمزية لم يتمتّع بها شيخ الإسلام؛ وهي حضورهما لمجالس الدّيوان السّلطاني. لقد كانا في بعض الأحيان، كما كان زملاؤهما من الملالي

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الملحق الثّالث.

(2) دوسّون ج 4 ص 490، 501-506، 508-512، 514-515. تعطى وظيفة مساعد شيخ الإسلام للعلماء المؤهلين لأن يكونوا «ملالي» أو «مُفتين» وينتظرون تعيينهم.

(3) إن كلمتي *Mollâ* أوعلى الأصح *Môlâ*، و*Menlâ* (مرادف يستخدم عادة في وثائق الدّولة) محرفتان عن الكلمة العربية «مَولى» *Mawlâ* بمعنى السّيد، وقد حُرّفتا في شمال أفريقيا إلى «مولاي» *Mouley*. تلفظ الكلمة بالتُّركيّة «مڤلى» *Mevla* وكان منصب الملا يدعى «المولوية». واسم الطّريقة المولوية للدّراويش مشتق كذلك من لقب «مولانا» أي سيّدنا، الذي أطلق على مؤسّسها جلال الدّين الرّومي. أما كتابة الكلمة بحرف «*l*» مضاعف فمعتمدة في القواميس التُّركيّة (ذات الطّابع اللاتيني) الحديثة.

العظام في أحيان أخرى، يساعدان الصّدر الأعظم لدى قيامه بمهمّة الوالي. وعلاوة على ذلك، كانا يتمتّعان بشيء من النّفوذ الذي تمتّعا به قبل وضع مرتبة الشّيخ في الصّدارة. وعندما أنشئ منصب قاضي العسكر الثّاني قسّم السّلطان الفاتح الوظائف الموكلة سابقاً إلى قاضي العسكر الوحيد بالتّساوي بين الاثنين، مع إبقاء الأهمية المطلقة لقاضي عسكر الرّوملي التي ازدادت بمرور الزّمن. كان على قاضي عسكر الرّوملي مرافقة الجيش لدى فتوحاته في أوروپا، ثم تعيين كل القضاة الأوروپيين، باستثناء الملالي (الذين كان تعيينهم يصدر عن الشّيخ)، بالإضافة إلى أئمة الجوامع؛ أمّا قاضي عسكر الأناضول، فكان يقوم بمهام مشابهة ويتمتّع كذلك بسلطة مشابهة في الأقاليم الآسيوية. كان القاضيان يحكمان في المناطق التّابعة لهما بكل قضايا المواريث والزّواج وإعتاق العبيد التي تجري بين العسكر؛ أما القضايا المماثلة التي تخصّ الرّعايا، فكانت من نصيب الملالي والقضاة المحلّيين[1]. كان لقاضي العسكر، بغضّ النّظر عن الموظفين التّابعين لكل القضاة، ثلاثة مساعدين رئيسيين[2] يتولون مسألة تعيين القضاة المحلّيين ودفع رواتبهم وإدراجهم تحت سلطته، ومساعد آخر[3] يتولى مسألة تعيين أئمة الجوامع ودفع رواتبهم، كما كان لقاضي العسكر سكرتير عام[4] ينظم مراسلاته مع المحاكم الأدنى التّابعة لسلطته.

خلال القرن السّابع عشر، جُرِّد قاضي عسكر الأناضول من معظم سلطاته، وفي

---

(1) انظر قانون نامه القرن السّادس عشر المنشور في *T.O.E.M.* رقم 17، الملحق ص 40، وقانون نامه عبد الرّحمن توقيعي في *M.T.M.* ج 1 ص 540.

(2) يدعون «التّذكرجي» *Tezkereci* (انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث) و«المطلبجي» *Maṭlabcı* و«التّطبيقجي» *Taṭbiḳci*. كان الأول يتولى أمور توزيع الرّواتب؛ ويحتفظ الثّاني بقوائم القضاة ويقدّم أسماء المرشحين الأحق بالمناصب الشّاغرة؛ بينما يحتفظ الثّالث بالأوراق المختومة المودعة في حوزته والمتعلقة بكل قضاة الأقاليم للقيام بتقيق صحة الوثائق التي يقدمونها لقاضي العسكر، دوسّون ج 4 ص 539-540.

(3) يدعى «روزنامه جي» *Rüznâmeci*؛ انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

(4) مكتوپجى *Mektupçu*، دوسّون، المصدر السّابق.

الوقت ذاته جرّد القانون القضاة من النّظر في كل القضايا التي تخص القانون والنّظام[1]، وسُلمت كل القضايا المثارة في الدّيوان السّلطاني إلى قاضي عسكر الرّوملي حصراً. أما نظيره في الأناضول فلم يعد يتولّى سوى الجزء الرّسمي من الإجراءات، ما لم يكلّفه الصّدر الأعظم بأعمال معيّنة[2]. بحلول القرن الثّامن عشر، وبالتحاق عدد كبير من التّجار والحرفيين بأورطات الإنكشاريّة، أصبح مصطلح «عسكري» مرادفاً نظرياً لكلمة «مسلم»[3]. وبالتّالي، بسبب فقد قاضي عسكر الأناضول لكامل نفوذه، انتقل الحكم في قضايا المواريث بين المسلمين إلى قاضي عسكر الرّوملي؛ ربما لأنها قضايا خاصّة بالعسكر (أي متعلّقة بالمؤسّسة الحاكمة)، وكذلك كل المسائل المتعلقة بالخزينة. في السّابق كان لكل قاضي عسكر، كباقي القضاة، مساعد في قضايا المواريث يدعى «القسّام» *Kassâm*[4]، ونائب[5] وكاتب[6] ينوبان عنه في القضايا العامة. والآن لا يعمل هؤلاء سوى مع قاضي عسكر الرّوملي مضافاً إليهم «ميري كاتبي» *Mîrî Kâtibi* أو مسؤول الخزينة الذي يتعامل باسم القاضي مع كل القضايا المتعلقة بالشّؤون المالية للدّولة[7]. وأخيراً كان لقاضي عسكر الرّوملي الحق في إصدار الحكم بكل القضايا المعلقة في المحاكم الصّغرى التّابعة للعاصمة، وختم كل أملاك الأشخاص المتوفّين فيها. وكان الهدف من ذلك هو الحفاظ على تلك الأملاك حتى يتسلّمها الورثة، أو تذهب إلى الخزينة في حالة القابي قُول لرى. كان القاضي يتحمّس لتلك الإجراءات، إذ كان على الورثة دفع بعض المال مقابل

(1) انظر قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي وقانون الملالي وقضاة المدن، في *M.T.M.* ج 1 ص 541.
(2) انظر المصدر السّابق وقانون قضاة العسكر في *M.T.M.* ج 1 ص 540؛ ودوسّون ج 4 ص 535-536.
(3) دوسّون ج 4 ص 535.
(4) وفقاً للقرآن يجب أن تقسم الأملاك بين أقارب الشّخص المتوفى بنسب محدّدة.
(5) كان نائب قاضي العسكر يدعى «شريعتي» *Şerî'atî*.
(6) يدعى «وكيل كاتبي» أي سكرتير الإجراءات. وكان لكل القضاة وكلاء.
(7) دوسّون ج 4 ص 538، 541.

تسليمهم الأملاك[1]. ومن جهة أخرى، بالرّغم من احتفاظ قاضي عسكر الأناضول ببعض سلطته، فلم يعد يمارس مهام القاضي أبداً[2].

لم يكن للملالي الآخرين مهام خاصّة سوى قاضي إسطنبول الذي يلي في المرتبة قاضي العسكر مباشرة، وكذلك قضاة غَلَطة وأُسكُدار وأيوب الذين يحتلون رتبة أدنى[3]. كان هؤلاء الأربعة يجلسون في الدّيوان مرّة في الأسبوع، يوم الأربعاء، وينوبون عن قاضي العسكر كمساعدين للصّدر الأعظم في إدارة الشّؤون القضائية؛ وكان على قاضي إسطنبول مرافقة الصّدر الأعظم بعد انتهاء الجلسة لدى قيامه بجولاته التّفتيشية[4]. وفيما عدا ذلك، كان الملالي قضاة عاديين؛ وسنقوم بالكلام عن مهمّات القاضي العادي لاحقاً.

في النّصف الثّاني من القرن السّابع عشر، كان عدد الملالي ثلاثة وأربعين، من بينهم أحد عشر يشغلون ما يسمى «*Pâye Menâṣib*» (مناصب ذات رتب) لأنه بإمكانهم الحصول على ترقية من أدناها إلى أعلاها. أما الاثنان والثّلاثون الباقون فينقسمون إلى فئتين يؤلف اثنا عشر منهم الفئة الأولى، ويمثل العشرون الباقون الفئة الثّانية، ويقال إنّ هؤلاء العشرين «متساوون في الرّتبة»[5]. ثم في القرن التّالي أعيد تنظيم جماعة الملالي، على الأغلب في عهد أحمد الثّالث[6]. وعندها انخفض عددهم الإجمالي

(1) المصدر السّابق ص 537-538.

(2) يكفي لإثبات ذلك أنه لم يكن لديه قسّام أو نائب أو وقائع كاتبي.

(3) ربما يكون هؤلاء الملالي الأربعة، لإسطنبول وغَلَطة وأسكودار وأيوب، المقيمون في العاصمة، هم المقصودون في قانون نامه الفاتح بمصطلح «تخت قاضي سي» *Taḫt Ḳâḍîsis* «أي قضاة العرش» (*T.O.E.M.* رقم 13 الملحق ص 30). وينبغي ألا نخلط بينهم وبين التّخته باشية *Taḫta Başıs* الذين سيأتي ذكرهم لاحقاً.

(4) انظر قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي بشأن ديوان يوم الأربعاء، *M.T.M.* ج 1 ص 503 وما يليها.

(5) المصدر السّابق، قانون مراتب المناصب الدّينية، *M.T.M.* ج 1 ص 538. ليس هناك إشارة إلى الفئة المتوسطة للملالي. ولم يتضح إن كانوا متساوين في الرّتبة أم لا. ومن ضمن الملالي الأحد عشر في الفئة العليا ندرج قاضي إسطنبول الذي تمّ حذفه من القائمة في قانون نامه.

(6) يذكر دوسّون (ج 4 ص 542) أن أحمد الثّالث وضع المدينة عام 1720 (والتي تأتي في المرتبة

إلى سبعة وعشرين، يسمى سبعة عشر منهم «كبار الملالي» great وعشرة «صغار الملالي» lesser. وكانت مناصب كبار المولويات «Great *Mevlevîyets*»[1] في الوقت ذاته مرتبة في ست درجات، يمكن بعد التّرقية من كل واحدة منها الحصول على مرتبة في الدّرجة التي تليها. شكلت مناصب قاضيي العسكر وقاضي إسطنبول الدّرجات الثّلاث الأولى، ويليهما قاضيا المدينتين المكرّمتين ضمن درجة واحدة، ثم قاضيا العاصمتين السّابقتين (بورصة وأدرنِه) ومركزي الخلافة السّابقين (دمشق والقاهرة) في درجة واحدة. وأخيراً، يأتي ضمن درجة واحدة أيضاً قضاة ضواحي إسطنبول الثّلاث المذكورة آنفاً، مع قضاة القدس وإزمير وحلب وسالونيكا ويني شهر[2] Yeni-şehir. تسمى رتبة قضاة الدّرجة الدّنيا من فئة كبار الملالي «مخرج» *mahrec* لأنهم يحصلون عليها بعد إتمام فترة طويلة من التّدريب كأساتذة في مدارس إسطنبول الاثنتي عشرة. وبعد نيل أحد المناصب الثّمانية التي تشملها يصبح أي واحد من هؤلاء القضاة مؤهلاً للتّرقية إلى منصب القاضي في الفئة الأعلى، وهكذا حتى ينال مرتبة شيخ الإسلام. لغاية نهاية القرن السّابع عشر كان كبار الملالي يُعيَّنون مدى الحياة، أي أنهم يشغلون المنصب حتى يصبح منصب آخر في فئة أعلى شاغراً ويسمح بملئه من قبل قاض من الرّتبة الأدنى؛ إلا إذا تمَّ عزل القضاة بسبب أخطاء يرتكبونها.

بالإضافة إلى الشّيخ والقضاة السّبعة عشر، هناك خمسة علماء يُعدّون من الدّرجة العليا، وكلهم من الموظفين في القصر السّلطاني ذكرنا وجودهم ككل في الجزء الأول من الكتاب. الأول هو المعلم أو «الخوجة» *Hoca* الخاص بالسّلطان يعلمه مبادئ

الثّامنة حسب قانون نامه إذا أدرجنا رتبة قاضي إسطنبول) في مرتبة موازية لمكّة (التي تأتي حسب قانون نامه في المرتبة الرّابعة).

(1) هذا المصطلح (*Büyük Mevlevîyet*) مستخدم في قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي، *M.T. M.* ج 1 ص 539.

(2) تظهر المقارنة بين قائمتي دوسّون وعبد الرّحمن توقيعي أن الملالي السّبعة عشر الأوائل (مع إدراج قاضي إسطنبول في قائمة قانون نامه) هم نفسهم، باستثناء وحيد: تظهر فيليبه (فيليبوبوليس في بلغاريا) في المرتبة الخامسة عشرة في القانون، ولكن كمولوية صغرى في قائمة دوسّون.

الدّين. في عهد السّلطان الفاتح كان الخوجة يتمتّع باحترام وتوقير لكن أقل بقليل من الشّيخ نفسه، وكان يُذكر في القانون نامه بلقب «السّردار» *Serdâr* بينما يدعى الشّيخ «رئيس العلماء» *Re›îsü ‹l-›ulemâ*. احتفظ المنصب بأهميته حتى بداية القرن الثّامن عشر؛ لكن فيما بعد أدّت ترقية مصطفى الثّاني إلى مرتبة شيخ الإسلام للخوجة الخاص به قبل اعتلائه العرش، والذي كان له نفوذ واسع خطير، أدّت إلى تراجع أهمية هذا المنصب نسبياً[1]. ومنذ ذلك الحين لم تعد التّرقية تُمنح إلا إذا حصل الخوجة على رتبة «كبار الملالي».

يلي هذا الموظف الإمامان السّلطانيان اللّذان تقع على عاتقهما إمامة الصّلاة في السّراي وفي أي جامع يؤمه السّلطان لصلاة الجمعة. أما الاثنان الآخران فهما رئيس الأطباء (حكيم باشى *Ḥekîm Başı*) ورئيس المنجّمين (منجّم باشى *Müneccim Başı*). كان للحكيم باشى عدد من المساعدين والجرّاحين كلهم من فئة العلماء[2]. وكانت المهمّة الرّئيسية للمنجّم هي إعداد تقويم يظهر الأوقات الملائمة للقيام بمختلف الأعمال[3]. وقد احتفظ التّنجيم بمكانته المتميّزة حتى في البلاط إلى ما بعد الفترة المتعلقة ببحثنا، وكانت بعض الأمور، كتعيين السّلطان للوزراء، تؤجّل حتى يحين الوقت المناسب لإنجازها[4].

تمتّع كبار الملالي بمزايا متنوعة، فكان يُسمح لهم بارتداء عباءات ذات فِراء كالوزراء، وكان لكل منهم عدد من المساعدين (مُحضِر *Muḥḍir*)[5] يرأسهم المُحضِر باشى *Muḥḍir Başı* الذي كان يُعيّن عادة من بين حُجّاب الباب[6] (قاپيجى *Ḳapıcı*)

(1) الشّيخ المقصود هو فيض الله أفندي، انظر الموسوعة الإسلامية (*Faiżullah*) ومادة «مصطفى الثّاني».
(2) دوسّون ج 4 ص 548. انظر هامر «أسفار أوليا أفندي» ج 2 ص 116.
(3) نيبور «وصف جزيرة العرب» (1774) ص 104.
(4) دوسّون ج 4 ص 551-555.
(5) انظر الجزء الأول من الكتاب، الملحق الأول، و«أوليا» (ترجمة هامر) ج 2 ص 111، 116.
(6) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

في القصر. وكان يسمح لهم أيضاً، مع الأساتذة الرّئيسيين في مدارس إسطنبول، بحضور مراسيم البيعة *Bey'a* للسّلطان الجديد، وحضور المناسبتين اللّتين يتمّ فيهما تجديد البيعة مرتين سنوياً في العيدين[1]. ولغاية منتصف القرن السّابع عشر كان يُسمح لهم، مع الأساتذة، بحضور صلاة الصّبح أيام الجمعة مع موكب الصّدر الأعظم، قبل انعقاد جلسات الدّيوان[2]. كان قاضيا العسكر متميّزين أيضاً وهما مرتديان ثوبيهما بحضور الصّدر الأعظم[3]. وكان مسموحاً لهما أيضاً الاستماع إلى القضايا التي تُحضر إلى مكان إقامتهما؛ بينما كان الملالي الآخرون، كالقضاة العاديين، يؤدّون مهامّهم في المحكمة. تمتّع الشّيخ بمزيّة مشابهة، فكان يقوم بأداء مهامه في مسكنه الخاص[4]، ولم يهيأ له مقر رسمي حتى القرن التّاسع عشر. أخيراً يسمح للشّيخ وقاضيي العسكر بركوب العربات، وفي أيام الحرب تقدّم لهم أطواغ ينصبونها أمام خيماتهم[5].

وفي القرن السّابع عشر، كما أشرنا سابقاً، كان هناك طبقتان للملالي أدنى من طبقة «المناصب ذات الرّتب». وبعد إعادة التّنظيم بقيت فئتان من القضاة أعلى من فئة القضاة العاديين، لكنهم لم يكونوا في الحالتين يُدعون بالملالي. أما قضاة الفئة الأعلى فقد حظوا باللقب، ربما لأنّ سابقيهم تمتّعوا قبلهم بهذه المزيّة، ونقترح الإشارة إليهم بلقب «صغار الملالي». أصبحت هذه المناصب الآن، وفقاً لدوسون، تدعى «مناصبى دوريّه» *Menâşibi Devrîye* (أي مناصب تُشغل بالتّناوب)[6]، وستتكلم لدى وصفنا الفساد الذي نال العلماء بحلول القرن الثّامن عشر، عن النّظام الغريب الذي نشأ، والذي صار فيه تعيين أي شخص في هذه الفئة (كما في غيرها) يمنح سنوياً لعدّة

---

(1) المعايدة *Mu'āyada*؛ دوسّون ج 4 ص 550، 551.

(2) انظر قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي، قانون حضور الملالي والمدرّسين، *M.T.M.* ج 1 ص 539-540.

(3) دوسّون ج 4 ص 552.

(4) المصدر السّابق ص 580-581.

(5) المصدر السّابق ص 554-555.

(6) المصدر السّابق ص 578. ومع ذلك يشير دوسّون نفسه إلى هؤلاء القضاة باسم الملالي.

شخصيات مرموقة تتناوب في الحصول عليه. كان هؤلاء قضاة المدن العشر الأكثر أهمية، والتي يتواجد أربع منها في أوروبا وست في آسيا[1].

كانت المرتبة الأخرى التي جاءت بعد الملالي العظام في القرن الثّامن عشر، مؤلفة من خمسة قضاة مميزين أطلق عليهم لقب «المفتش»[2] *Müfettiş*، وكانت وظيفتهم الوحيدة الإشراف على الأوقاف الإمبراطورية، أي المؤسّسات الدّينية. كان بعض هذه المؤسّسات تحت سيطرة شيخ الإسلام، وبعضها تحت إشراف الصّدر الأعظم، أما البقية – أي مؤسّسات المدينتين المكرّمتين – فكانت تحت سيطرة رئيس الخصيان السّود[3]. من بين المفتشين الخمسة هؤلاء أقام ثلاثة في العاصمة، يدير كل منهم واحدة من فئات الوقف الثّلاث المذكورة. أما الاثنان الآخران فكان أحدهما مقيماً في أدرنِه والآخر في بورصة، وكان الاثنان معاً يعتمدان في قراراتهما على «مفتّشي المدن المكرّمة»[4]. لا توجد إشارة إلى هؤلاء القضاة في قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي، إلا أنه من المفترض أن مناصبهم كانت متواجدة قبل إعادة تنظيم المؤسّسة.

(1) وهي مرعش وبغداد وبوسنة (أي سرايفو) وصوفيا وبلغراد وعنتاب وكوتاهية وقونية وفيليبه (فيليبوبوليس) ودياربكر. في قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي تظهر فيليبه وبغداد ودياربكر وصوفيا وبلغراد بهذا التّرتيب كمولويات من الدّرجة الثّانية؛ وبوسنة ومرعش كمولويتين من الدّرجة الثّالثة، بينما لم تظهر عنتاب وكوتاهية وقونية كمولويات أبداً. يبدو من الغريب أن تحذف أماكن مهمّة كعنتاب وكوتاهية بهذا الشّكل. بالتّأكيد لم تكن مجرد أقضية، ولكن يحتمل أن تكون قائمة القانون المنشورة غير كاملة. ومن جهة أخرى، هناك مراكز مهمّة مثل أرضروم وقيصريّة تظهران كمولويتين من الدّرجة الثّالثة في قائمة القانون بينما لم يرد ذكرهما حتى كمولويتين صغيرتين في كتاب دوسّون (ج 4 ص 566-567). انظر أيضاً هامر «تاريخ الإمبراطورية العُثماني» ترجمة هلرت ج 17 ص 5 وما يليها.

(2) من «فتّش» بالعربية، أي بحث بدقة.

(3) أي القيزلر آغاسي *Kızlar Ağası*– في القرن الثّامن عشر. حتى نهاية القرن السّادس عشر تقريباً كانت هذه المهمّة موكلة إلى رئيس الخصيان البيض، وخلال القرن السّابع عشر أصبحت منقسمة بين الاثنين؛ انظر عطا ج 1 ص 160-265. أطلق على المفتشين الثّلاثة الرّئيسيين ألقاب مُفتش شيخ الإسلام *Şeyḫül 'l-Islâm Müfettişi*، ومُفتش الوزير الأعظم *Vezîri A'ẓam Müfettişi*، ومُفتش الحرمين *Ḥarameyn Müfettişi*.

(4) دوسّون ج 4 ص 568.

أما الفئتان المتبقيتان، أي فئتا القضاة العاديين[1] والقضاة التّابعين لهم ويدعون «النّواب»، فستتحدث عنهما في الفصل العاشر من الكتاب.

بالإضافة إلى هذه المناصب التّقليدية، كانت بعض المناصب الأخرى المؤقتة متاحة للقضاة على اختلاف فئاتهم. وبهذا كان الملالي العظام في دمشق يعيّنون سنوياً كقضاة المحمل[2] *Mahmal-Kâḍîsi*، لمرافقة موكب الحج من سوريا إلى مكّة. ثانياً، كان القاضي العادي يُختار من قبل «القبطان باشا» ويقوم قاضي عسكر الرّوملي بتعيينه، حيث يسافر بحراً مع الأسطول في رحلته السّنوية إلى الأرخبيل[3]. ثالثاً، بينما كان الصّدر الأعظم هو المسؤول عن قيادة الجيش في الحروب، فقد كان أحد «الملالي السّابقين» من الدّرجة الأولى يُختار لمرافقته، بما أن قضاة العسكر لم يكونوا يغادرون العاصمة إلا في حال قيام السّلطان بقيادة قواته بنفسه. أطلق على هذين القاضيين اسم «أوردى قاضي سي» *Ordu Ḳâdîsi*، أي قاضي المعسكر[4].

هناك منصب مهمّ آخر شغله منذ نهاية القرن السّابع عشر واحد من قاضيي العسكر أو قاضي إسطنبول، ألا وهو منصب «نقيب الأشراف» *Naḳîbu 'l-Aşraf*. وعبارة «شريف» (وتعني ذا الأصل النّبيل) هي واحدة من التّسميات التي أطلقت على أحفاد النّبي، وبما أن هذه المكانة الشّريفة كانت بشكل عام وراثية من قبل الأحفاد الإناث والذّكور معاً، فقد كان عدد الأشخاص الذين ادّعوا حمل هذا اللّقب في السّلطنة – سواء كان ادعاؤهم صحيحاً أم لا – كبيراً جداً[5]. لم يكن الأشراف (بالكتابة التّركيّة

---

(1) يُدعون في قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي «قضاتى قصبات» *kuḍâtı kaṣabât*، أي قضاة المدن تمييزاً لهم عن الملالي الذين يُسمون هناك «قضاتى مولوية» *kuḍâtı mevlevîyet*؛ انظر *M.T.M.* ج 1 ص 541.

(2) المحمل الشّريف هو ما يوضع فيه هدايا السّلطان المرسلة إلى المدينتين المكرّمتين.

(3) انظر قانون القبطان باشا في كتاب عبد الرّحمن توقيعي، *M.T.M.* ج 1 ص 538.

(4) دوسّون ج 4 ص 576–577.

(5) يطلق لقب «شريف» (مثل لقب سيّد، وأحياناً أمير أو مير) على أحفاد النّبي الذين يعودون بأصلهم إلى ابنته فاطمة وزوجها علي، ابن عم النّبي. لكن مصطلح «شريف» في الاستخدام الدّقيق يشير إلى المنحدرين من سلالة ابن علي الأكبر، الحسن، أما لقب «السيّد» فيُطلق على

Eşrâf) أو الأسياد كلهم بالضّرورة من رجال الدّين، فداخل هذه الفئة هناك أشخاص من جميع المهن والحرف (وبعضهم ذوو مكانة اجتماعية متواضعة)[1]، لكنهم تمتّعوا بمكانة مميّزة محترمة وشكلوا طائفة مستقلّة كان «النقيب» هو المسؤول التّنفيذي فيها. تميّز هؤلاء عن عامة النّاس في الأزمنة اللّاحقة من خلال ارتدائهم عمامات خضراء[2]. وبشكل مشابه للقاپي قُول لرى، كانوا لا يحاكمون أو يعاقبون بسبب تجاوزاتهم إلا من قبل أفراد آخرين ينتمون إلى جماعتهم، ومن غير المسموح تنفيذ حكم الإعدام بحق فرد من الأشراف دون موافقة «النّقيب»[3].

وجدت مهمّة النّقيب لتنفيذ الرّقابة المطلوبة، ومُنع بعض الأشخاص من ادعاء أنهم من «الأشراف» بالتّحايل. أنشأ العُثمانيون هذا المنصب في البداية خلال حكم بايزيد الثّاني، على غرار التّقليد المعمول به في في العهد العباسي والمملوكي[4]، وخلال المئتي عام اللّاحقة كان السّلطان يعيّن أيّ «شريف» بارز ليشغل هذا المنصب. منذ ذلك الحين أصبح الملالي العظام هم من ينالون الوظيفة، وفي حال (ونادراً ما

المنحدرين من سلالة الابن الثّاني الحُسين. انظر نيبور ص 10-12.

(1) على سبيل المثال كان أحد أفراد عائلة «الكيلاني» من الأشراف صانع سروج في حلب، المُرادي ج 3 ص 132.

(2) وفقاً للموسوعة الإسلامية، تعود هذه العادة إلى نهاية القرن السّادس عشر، رغم أن اللون الأخضر يُعدّ منذ العصور الأولى اللون الخاص بآل بيت النّبي.

(3) نيبور، المصدر السّابق؛ رَسل ص 122؛ شابرول ص 201؛ أوليڤييه ج 2 ص 308-309 الذي يقول: «لم يكن الپاشا أو الضّابط العام يعزل ذا النّسب النّبوي من منصبه إلا بعد جعله يتخلّى عن عمامته الخضراء، مع خفضها باحترام ظاهر». وكان هناك في مصر سجن خاص بالأشراف.

(4) قدّم القاضي الماوردي (المتوفى عام 1058م) الوصف التّقليدي لمهام وامتيازات «النّقيب» في الفصل الثّامن من مؤلفه الشّهير عن مؤسّسات الحكومة («الأحكام السّلطانية»)، ترجمة E. Fagnan (الجزائر 1915) ص 199-207. من أجل وظيفة النّقيب في العصور المبكرة وفي عهد المماليك انظر إ. تيان ج 2 ص 329-341، وغودفروا - دُومومبين ص lxxviii و163. وفقاً لدوسّون، خلال فترة خلاء العرش السّلطاني الذي حصل بعد هزيمة بايزيد الأول على يد تيمورلنك، قام أحد أولاد السّلطان بإيجاد «رئيس للأشراف» وقد تمتع بلقب «النّاظر»، لكن هذا المنصب ألغي لاحقاً من قبل السّلطان الفاتح. وفقاً لسيّد مصطفى، قام بايزيد الأول بنفسه بإنشاء «النّقابة»، التي أُلغيت لاحقاً، ثم أعيد تأسيسها لاحقاً على يد سُليمان العظيم.

يحصل ذلك) لم يكن أي من الثّلاثة يتمتّع بلقب «الشّريف» مولداً، كان المنصب يذهب إلى أحد الملالي الأدنى مرتبة. في جميع الأحوال استمرّ صاحب المنصب بأداء مهامّه القضائية، وكان تعيينه فيه مدى الحياة. وفي حال ترقية «النّقيب» ليصبح «شيخ الإسلام»، عندها فقط يتخلّى عن منصبه، وإلا يُخشى من حدوث مقارنات غير محمودة بين المرتبة العالية السّلطان (مع افتقاره إلى النّسب النّبوي) ومرتبة أولئك الذين يجمعون العلم والنّسب فيكتسبون بذلك سلطة مزدوجة. وبسبب السّمو والتّمتّع ببعض الامتيازات، كانت مكانة «النّقيب» تلي مباشرة مرتبة «شيخ الإسلام» (بالرّغم من عدم تمتّعه بالأسبقية)(1). يملك النّقيب السّلطة القضائية على جميع «نُقباء» الأقاليم، إلا أن بعض هؤلاء، كما سنرى لاحقاً، كان لهم دور كبير في الشّؤون الإقليمية يفوق دور «النّقيب» نفسه في العاصمة.

كان هذا النّظام المعقّد للخدمة القضائية، بما يحمله من جميع التّفاصيل التي ما زلنا بعيدين تماماً عن إدراكها بشكل كامل، يتطوّر ويتوسّع تدريجياً. وكما أشرنا في السّابق، أعيد تنظيمه في القرن الثّامن عشر، وينطبق معظم الوصف الذي قدّمناه على الشّكل النّهائي له. لكن يتضح من قانون نامه السّلطان الفاتح، أن خطوطه الأساسية كانت قد وضعت في القرن الخامس عشر. تشير هذه الوثيقة إلى الرّواتب المتزايدة تدريجياً(2) التي تلقاها الأساتذة الكبار في المدارس الموجودة آنذاك في العاصمة(3)، وتظهر أنه من الممكن ترقية هؤلاء ليتولّوا مناصب قضائية بسيطة بغضّ النّظر عن

---

(1) دوسّون ج 4 ص 555-566؛ سيّد مصطفى ج 1 ص 114.

(2) ارتفعت الرّواتب من 20 إلى 50 آقچه في اليوم بزيادات متكررة بقيمة 5 أقجات (*T.O.E.M.* رقم 13، الملحق ص 20).

(3) درجات المدارس المذكورة هي «الخارج» *Ḫâric*، و«الدّاخل» *Dâḫil*، و«الصّحن» *Ṣaḥn*، إضافة إلى مدارس «أيا صوفيا». توجد أيضاً إشارة عامة إلى مدارس İç İl أي ليس فقط المتواجد منها في إسطنبول بل الموجودة في أو بجانب أدرِنه وبورصة. «مدارس الصّحن» هي الأبنية التي أنشئت بجانب جامع محمّد الثّاني. وإن تاريخ القانون نامه محدّد نوعاً ما بالإشارة إلى بنائها: «*ḥâlâ binâ eylediğim medârisi ʻalîeye ṣaḥn diye ism ḳonulmuşdur*»، «أطلق اسم صحن على الكليات البارزة التي قمت ببنائها حديثاً» (*T.O.E.M.* رقم 13، الملحق ص 201).

تدنّي مستوى تعليمهم[1]. تذكر الوثيقة أيضاً أن القضاة تختلف الأجور التي تلقوها وتتدرّج في أربع مجموعات[2]، وأن الاثنين الأعلى شأناً بينهم يحصلان على رتبة «المُلا»[3]. في هذه المرحلة كان من الطّبيعي أن يقوم العلماء في المؤسّسة الحاكمة بدور «الخوجة» *Hoca* وفق مراتب مختلفة. وبهذا أصبح من الممكن للأساتذة من المدارس الثّلاث الأعلى شأناً في العاصمة أن يصبحوا «دفترداريّة» أو «نيشانجيّة»، بينما يمكن لملالي المرتبة الثّانية أن يصبحوا «دفترداريّة» إقليميين[4]. في الأوقات اللّاحقة يبدو أن توظيف العلماء في هذه المناصب قد أصبح أمراً غير اعتيادي.

أما التّصنيف الثّاني للعلماء، باعتبار أن التّصنيف الأول يضمّ الملالي والقضاة، فكان خاصّاً بالمُفتين. كانت هذه المجموعة منظمة تحت رعاية شيخ الإسلام، من خلال نظام مشابه كثيراً لتنظيم القضاة، لكننا سنحتفظ بالتّفاصيل لفصل آخر نفرده لهم بشكل خاص.

يتألف التّنظيم التّالي من أئمة المساجد. وفي الأزمنة اللّاحقة تواجدت خمس فئات منهم، باختلاف كبير في أهميتهم ومهامّهم. لم يكن لهؤلاء أدنى علاقة برجال الدّين المسيحيين، لأنهم لا يخضعون لأي نوع من التّنصيب الرّسمي، ولا يتوجّب عليهم أداء قسم ما، ولا يطلب امتناعهم عن الزّواج، كما يمكن لهم اعتزال الخدمة باختيارهم. كانت المهام التي وجب على فئتين من هؤلاء، تحديداً «الأئمة» و«الخطباء»، توكل في بداية الإسلام إلى الحاكم نفسه. لم يكن الإمام قائداً لجيوش المسلمين فحسب، بل إماماً لصلواتهم، وبشكل خاص صلاة الظّهر الخاصّة بيوم الجمعة، (العبادة الأسبوعية الأساسية للمسلمين). ومع نموّ الخلافة، صار الحاكم يعيّن حكاماً يمثلونه في العواصم الإقليمية، وقام هؤلاء بإمامة النّاس في الصّلاة نيابة

---

(1) من الممكن لأي أستاذ في أي من مدارس İç İl الذي يتقاضى أجراً بقيمة 20 آقجَه فقط في اليوم، أن يُعيَّن قاضياً بأجر 45 آقجَه في اليوم (المصدر السّابق).

(2) أي 45 و150 و300 و500 آقجَه على التّرتيب (المصدر السّابق).

(3) المصدر السّابق. كان أساتذة المدارس الرّئيسية في إسطنبول يترقون أيضاً إلى رتبة الملا.

(4) المصدر السّابق ص 15، 20.

عنه. وبمرور الزّمن توقف الخليفة عن أداء هذه المهمّة بنفسه، باستثناء مناسبات محدودة؛ واتّبع الحكام نهجهم مُحاكاةً لهم. أصبحت هذه المهمّة لاحقاً تفوّض إلى رجال الدّين كمهنة مستقلّة، وامتدّت لاحقاً لتشمل الرّقابة العامّة على المساجد التي يشرف عليها هؤلاء الأشخاص. ورغم أن مصطلح «الإمام» ما زال يستخدم أحياناً من قبل الباحثين السّياسيين ليشير إلى الحاكم، فقد كان في تلك الفترة محصوراً بمن يؤمّ النّاس في الصّلوات من طبقة العلماء.

لقد تمّ التّعويض عن تخفيض اللّقب وحصره بهذه المهام بتعظيم مكانته من جهة أخرى؛ فمنذ البداية، قامت العادة والعُرف المتّبعان على تأكيد مصداقية هذه المهام من خلال اتّباع سُنن النّبي، وتطلّب إنجاز هذه المهمّة وبشكل مشابه لقيادة أي جماعة مسلمة أن يتصرّف المسؤول كإمام أو قائد. بمعنى آخر، من الممكن لأيّ عضو من المجتمع أن يكون إماماً دون أن يتطلّب ذلك الحصول على موافقة رسمية باستثناء موافقة الأعضاء الآخرين في المجموعة. جرت العادة لدى المسلمين بأن يؤدّوا الصّلوات في مكان مخصّص أطلق عليه اسم «المسجد»[1]، والمسجد الرّئيسي المتواجد في المدن الكبرى أو في المقاطعات هو المكان الذي يجتمع فيه النّاس في منتصف نهار يوم الجمعة لأداء صلاة الظّهر، ومن ثمّ يتخذ اسم «الجامع»[2]. في البداية كان الأئمة المختصّون فقط هم الذين يُعيّنون في الجامع. لكن لاحقاً شمل لقب الإمام أشخاصاً من المتخصّصين وآخرين من غير المتخصّصين. في تلك الفترة، وحتى في تاريخ مبكر من الحكم الإسلامي، تعدّدت الوظائف التّابعة للمهام ضمن الجامع نتيجة انفراده بخدمات يوم الجمعة؛ وعلى الرّغم من أنّ «الإمام» (أو الإمام الرّئيسي في حال تواجد أكثر من إمام) هو المسؤول عن إقامة طقوس العبادة، فقد

(1) أي المكان الذي يؤدّى فيه السّجود. ومنها اشتقت الكلمة الإنكليزية «mosque» بعد اشتقاقها في الإيطالية بلفظة «*moschea*».

(2) أي الذي يجمع، وتعني في هذه الحالة اجتماع النّاس للعبادة، ودون هذا الاجتماع لا تقام صلاة الجمعة، على عكس الصّلوات العادية. يوجد في المدن الكبرى عدّة جوامع وفيها فقط يمكن إقامة صلاة الجمعة وفقاً للشّريعة.

مُنحت المهمّة الرّئيسية للإشراف على صلاة الجمعة لشخص آخر، أُطلق عليه اسم «الخطيب» *Ḫaṭîb*.

أُطلق على الخطيب هذا الاسم لأنه يقوم في صلاة يوم الجمعة بإلقاء مقطعين من الوعظ الدّيني أُطلق عليهما اسم «الخُطبة» *ḫuṭba*، حيث يحمد الله ويمجّده، ويثني على الرّسول وآله وأصحابه وجميع المسلمين دون إهمال ذكر الحاكم والدّعاء له بالاسم[1]. كان الرّسول والخلفاء الأوائل يلقون الخطبة في أغلب الأحيان بأنفسهم، لكن عندما توقف الإمام الحاكم عن قيادة صلوات الجمعة تحمَّل «الخطيب» هذه المسؤولية بشكل حصري؛ وبما أنّه يذكر اسم أيّ شخص كالحاكم الذي يُدعى له بالخير دائماً، مع الدّلائل الأخرى التي تشير إلى الاعتراف الرّسمي بسلطته، فقد تمتّع «الخطيب» بمكانة سياسية مميّزة بحيث تخطّت مكانته هذه مكانة (الإمام الرّئيسي) كونه يمثل العبادة المخصصة يوم الجمعة. وبما أن الصّلوات كانت تؤدّى لأكثر من مرة، فقد تم تزويد المساجد، باستثناء الصّغيرة منها، بإمامين أو أكثر يتناوبون تأدية هذه المهام[2]، بينما لم يوجد في أيّ جامع أكثر من خطيب واحد[3].

لم يضع هذا التّطوّر الأئمة في مرتبة أدنى من مرتبة الخطيب فحسب، بل أدنى من مرتبة ثالثة هي مرتبة «الواعظ» *Wâ'iẓ*، بالرّغم من أن وظيفته هذه لم تحظَ بالمكانة المرموقة كالوظيفتين الأخيرتين. كان الواعظ، أو الشّيخ بالتّسمية الشّائعة، يلقي شيئاً من الوعظ الدّيني بعد تأدية واجبات يوم الجمعة، وفي منتصف النّهار أو بعد العصر في الأيام الأخرى من الأسبوع، وبشكل عام كانت خطبه تهدف إلى تحسين السّلوك والأخلاق. لم تزوَّد الجوامع فقط بهؤلاء الواعظين بل جميع المساجد تقريباً، وفي بعض الأحيان بالعديد منهم، وذلك وفقاً لإمكانيات المؤسّسات الدّينية بما يكفي لصيانة الجامع وتزويد جميع المسؤولين فيه بأجور مالية[4].

(1) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّاني.

(2) الموسوعة الإسلامية مواد «مسجد» و«خطيب» و«إمام»؛ دوسّون ج 4 ص 590-591.

(3) وفقاً لدوسّون. وكان هناك عدة خطباء في بعض المساجد في الأزمنة الأولى.

(4) دوسّون ج 1 ص 369؛ ج 4 ص 587-590؛ انظر الفصل الثّاني عشر من الكتاب.

أما الفئتان الأخيرتان اللّتان شاركتا في خدمات المسجد فكانتا مؤلفتين من المؤذّنين[1] *Mü'ezzins* أو المنادين للصّلاة، والقيّمين *Kayyims* أو المشرفين على خدمة المسجد ورعايته[2]. لم يكن أيٌّ من هؤلاء بالضّرورة من العلماء. وقد تمَّ اختيار المؤذّنين بشكل رئيسي لحُسن أصواتهم[3]. بدأ توظيفهم في مراحل مبكرة، حتى قبل أن تصبح المآذن جزءاً رئيسياً من بناء المساجد، حيث لم يقوموا فقط بدعوة النّاس إلى الصّلوات الخمس، بل قاموا بإجبارهم أيضاً على تلبية النّداء. تطوّر الأذان تدريجياً عبر الزّمن، وفي العهد العُثماني صار يؤدّى بنغمات مختلفة[4]. وبالإضافة إلى الأذان كان المؤذّنون يلقون التّراتيل الدّينية ويؤدّون بعض المهام خلال صلاة الجمعة[5].

اعتمد عدد الخدم – من بوّابين وناقلي المياه وعاملي النّظافة وغيرهم – العاملين في أي مسجد على حجم الثّروات المالية المتاحة له، وكذلك الأمر بالنّسبة لعدد القيمين المشرفين عليهم، وكما ذكرنا فقد احتوت المساجد الكبيرة في بعض الأحيان على عدد من المؤذّنين[6]، بينما لم تحتوِ المساجد الصّغيرة في بعض الأحيان سوى على مسؤول واحد هو الإمام، الذي يقوم بدور الشّيخ والمؤذّن والقيّم أيضاً[7].

يتمّ ترشيح جميع مسؤولي المساجد من قبل الأشخاص المشرفين على المؤسّسات التي تؤمّن لهم الأجور الشّهرية. وتشمل الاستثناءات الوحيدة لهذه القاعدة الواعظين

(1) كلمة «مؤذّن» مشتقة من «أذان»، أي النّداء للصّلاة.

(2) «القيّم» (كلمة عربية)، وهو الشّخص المسؤول عن أحد ما أو أمر ما.

(3) انظر الجزء الأول من الكتاب، الملحق الثّاني من أجل وصفاء القصر ذوي الأصوات الحسنة ليصبحوا مؤذنين.

(4) استخدم المؤذنون إيقاعات مختلفة لكل منها تسميته الخاصّة، دوسّون ج 4 ص 592.

(5) انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «مسجد» و«مؤذّن»؛ دوسّون ج 1 ص 168، ج 4 ص 591-592.

(6) كما في كل الجوامع السّلطانية في العاصمة. كان المسجد الذي أنشأه السّلطان أحمد (تم بناؤه بداية القرن السّابع عشر) هو الوحيد الذي وجد فيه أكثر من 36 مؤذناً، لأنه أصبح لاحقاً المسجد الخاص بالسّلطنة بامتياز. وقد احتوى أيضاً على 30 قيّماً. دوسّون ج 4 ص 592.

(7) المصدر السّابق ص 593؛ انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «مسجد» و«خدم الجامع».

المعيّنين في الجوامع السّلطانية في إسطنبول، الذين يتمّ تعيينهم من قِبل «شيخ الإسلام». شكل هؤلاء الوعاظ وحدة مستقلّة إذ تتمّ ترقيتهم من الجوامع الأحدث بناءً إلى الأقدم، وبالذّات «آيا صوفيا»، ووفقاً لهذا المبدأ تمتّع هؤلاء بمكانة متقدمة على مكانة خطباء المساجد الأخرى، بينما في بقية الأقاليم كانت مكانة الخطيب متفوقة على مكانة الواعظ[1]. وبعد ترشيح الوعّاظ لا بدّ من الحصول على موافقة شيخ الإسلام إن كانوا قد خدموا في أحد مساجد العاصمة، أو موافقة أحد قاضيي العسكر إن كانت المساجد التي خدموا فيها موجودة في أوروبا (روملى) أو آسيا (أناضولى). ويتمّ إصدار شهاداتهم الفعلية بتوصية من هؤلاء الأشخاص رفيعي المقام، من الدّيوان الأعلى لحفظ السّجلات[2]. أمّا الخطباء، كونهم ممثلي السّلطان في صلاة الجمعة، فكان تعيينهم يتمّ عن طريق شهادة موقّعة من قبل السّلطان نفسه، وقد أُطلق عليها اسم «خطّى شريف»[3]. تصدر وثائق تعيينهم أيضاً من مركز التّوثيق الرّسمي وحفظ السّجلات ويشمل هذا جميع فئات العلماء، سواءٌ تمَّ ترشيحهم من قبل شيخ الإسلام، كما في حالة الملالي والمفتشين والمُفتين، أو من قبل قاضيي العسكر إن كانوا من القضاة. ولهذا السّبب يُعدّ «الصّدر الأعظم» المسؤول عن تعيين العلماء[4]، لكن

(1) دوسّون ج 4 ص 590، 593.

(2) حصلوا على هذه البراءات من قسم «الرؤوس» *Ru'ûs* (انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث، وبعد الحصول عليها وجب تقديمها إلى قسم خاص بالخزينة يُعرف باسم «حرمين مُحاسبه سي» *Ḥarameyn Muḥâsebesi*، وفي حال تعيينهم في أوروبا، أو تقدم إلى قسم يسمى «حرمين مقاطعه سى» *Ḥarameyn Mukâṭa'ası* إذا كان التّعيين في آسيا، ثم تقدم إلى «مالية قلمى» *Mâlîye Ḳalemi* حيث يتلقون شهادات تمكنهم من تحصيل مستحقات أجورهم. بشأن هذه الأقسام انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

(3) دوسّون ج 4 ص 593-594. في مصر كان الخطباء يستلمون شهادات تعيينهم من القاضي الأعلى، انظر محمّد توفيق البكري «بيت الصّدّيق» (القاهرة 1323) ص 61-62، نقلاً عن صحيفة الشّيخ عبد الغني النّابلسي.

(4) انظر على سبيل المثال قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي وقانون الصّدور العظام: «الصدر الأعظم هو الممثل المطلق للسّلطان ... لتعيين الخطباء والأئمة ... وتعيين الملالي ... باختصار تعيين وعزل أصحاب المناصب العسكرية والدّينية».

هذا لا يعني أن اختيار الأشخاص المُرشّحين يقع على عاتقه، رغم أن اختيار رجال المناصب المرموقة لا يتمّ إلا بعد التّشاور بين الوزير والشّيخ أو قاضيي العسكر. وهذا يعني أن وثائقهم المعتمدة كانت تصدر فقط عن طريق «الدّيوان»[1].

بالمقارنة مع النّظام الصّارم والتّرتيب الهرمي الذي اتبعته مؤسّسة العلماء في إسطنبول والأقاليم التُّركيّة، فقد حافظت تلك الموجودة في مصر والأراضي العربية نوعاً ما على المرونة المعهودة لمؤسّساتها الإسلامية التي تبغض المظاهر الخارجية الرّسمية للتّنظيمات. لم يكن الحال متشابهاً في جميع الأقاليم؛ وكانت حرّية الوحدات المحلّية للعلماء متناسبة مع درجة قربها أو بُعدها من إسطنبول. في حلب كان النّفوذ العُثماني قوياً جداً، وقد تعزّز دون شك بكثافة العنصر التّركي بين السّكان وانتشار استخدام اللّغة التُّركيّة. في دمشق كانت هذه المؤسّسة ببساطة مصطنعة لاعتمادها على المكانة المشابهة لدرجات التّشريف التُّركيّة[2]، إضافة إلى حقيقة أن عدداً محدّداً من المناصب الدّينية كان يُمنح «كهدية عُثمانية». في مصر والمدن المكرّمة يوجد بعض الأثر أيضاً للطّرق العُثمانية المتّبعة. ظاهرياً كان هناك نوع من التّنسيق؛ فقد كانت الشّخصيات الدّينية العليا في كل إقليم مؤلفة من القاضي العُثماني، الذي يُعيَّن سنوياً من إسطنبول، ونقيب الأشراف، الذي يُعيَّن أو يُعاد تعيينه سنوياً بشهادة

---

(1) لهذه الشّهادات مسمّيات مختلفة:
شهادات الأساتذة الكبار تسمى «رؤوس» *Ru'ûs* (انظر الجزء الأول، الفصل الثّالث).
شهادات الملالي تسمى «توجيه فرماني» *Tevcîh Fermânı* (أمر المنح).
شهادات القضاة تسمى «تذكرة» *Tezkere* أو «منصب كاغدى» *Menşab Kâğıdı* (ورقة المنصب).
شهادات المُفتين تسمى «إذن نامه» *Izn-nâme*، (وثيقة الموافقة على إصدار الفتاوى).
شهادات النّائبين تسمى «مراسلة» *Murâsele*.
شهادات الأئمة تسمى «براءة» *Berât*.
انظر دوسّون ج 4 ص 597.
(2) المُرادي ج 2 ص 217.

صادرة من إسطنبول، والمُفتي الحنفي الأعلى، ورئيس العلماء المحلّيين[1]. لكن وبينما حافظت القيادة العُثمانية العُليا على سيطرتها بفضل هذا النّظام، فإنّ الاختبار الحقيقي لسيطرتها الفعلية يأتي من خلال قدرة السّلطات في إسطنبول أو في الأقاليم على تقديم مرشّحيهم الخاصّين إلى المناصب الثّلاثة الأخيرة، أو رضوخهم عملياً للتّرشيحات التي يتقدّم بها العلماء المحلّيون.

كان الاستقلال النّسبي أكثر وضوحاً في مصر. أما التّدخّل المباشر وسيطرة السّلطات المدنية فكانت محصورة بالأمور القضائية، وبقيت سلطات إسطنبول والسّلطات المحلّية بعيدة عن المجالات الأخرى المتعلقة بالأنشطة التّعليمية ومؤسّساتها، رغم أنها احتفظت بحقها في منح الموافقة بشكل مباشر أو غير مباشر، وقد تعارض هذا مع آلية عمل المؤسّسات التّقليدية كونها أكثر دراية بطبيعة الأشخاص العاملين لديها. أدرك المُشرِّع العُثماني ضرورة استرضاء المصالح الدّينية المهمّة الموجودة في القاهرة[2]، وقد مكّنت الامتيازات الممنوحة إلى هذه المؤسّسات من المحافظة على الاستقلال الذّاتي بزعامة قادتها المحلّيين[3]. يبدو أن طائفة العلماء في مصر كانت تتمتّع بمرونة أكبر من طوائف التّجار والحرفيين. كان شيخ الأزهر وبمساعدة مجلس من نخبة العلماء يقوم بالإشراف العام على «الشّيوخ»، وطرد هؤلاء الذين يرتكبون

(1) المفتي الحنفي بنفسه كان في أغلب الأحيان (في دمشق مثلاً) رئيساً للعلماء المحلّيين، لكن في عدة أقاليم وإمارات كان رئيس العلماء المحلّيين ينتمي إلى مجموعة مختلفة بالكامل، كما كان على سبيل المثال حال شيخ الأزهر في القاهرة وشيخ الحرم في كلّ من المدينتين المكرّمتين والقدس (انظر المُرادي ج 3 ص 89).

(2) يجب الإشارة إلى أنه حتى سقوط سلطنة المماليك عام 1517، كانت القاهرة هي المركز الدّيني الرّئيسي في العالم الإسلامي، ليس بسبب إعادة إحياء حكم الخلافة، بل بسبب تمركز العلم والتّعليم في القاهرة بعد الدّمار الذي لحق بالمدن المنافسة لها في فارس والعراق.

(3) ما يستحق الذّكر هنا هو انتشار وشهرة حلقات التّعليم الدّيني في الأزهر، وقد شكّلت مركزاً تعليمياً مهمّاً ومنافساً للمركز الموجود في إسطنبول. وبالرّغم من أن النّخبة العاملة في المؤسّسات الحاكمة كانت تُعيَّن بشكل حصري من خرّيجي مدارس إسطنبول، فقد أقرّ الأتراك في نهاية القرن الثّامن عشر بأن القاهرة «منبع الفضائل والمعرفة العلمية» (وفقاً للجَبَرتي ج 1 ص 187؛ ج 2 ص 111).

التّجاوزات والأعمال غير الأخلاقية، كما يقوم بالحكم في الخلافات التي تنشأ بين الشّيوخ. إلا أن توفّر الوسائل المالية لتجهيز نظام إداري جيّد كان أمراً مفقوداً، لأن العلماء لم يكونوا يقدّمون أيّة مساهمات مالية للدّولة. ومن النّاحية الأخرى، يدلّ توزيع العائدات المالية والتّعويضات[1] على وجود مؤسّسة ما ذات علاقة بهذه التّفاصيل، كما توجد بعض الدّلائل على أن العلماء في مدن الأقاليم الكبرى كانوا منسّقين في عدّة طوائف مستقلّة[2]. وممّا يشير بوضوح إلى الاستقلال الذي تمتّع به العلماء المصريون هو أنه بالرّغم من أنّ المذهب الحنفي هو المذهب الرّسمي المتّبع من قبل السّلاطين العُثمانيين، فلم يتسلّم أيّ شيخ حنفي منصب «شيخ الأزهر» حتى تاريخ الاحتلال الفرنسي، وقد سيطر «الشّافعيّة»على المنصب في الجزء الأكبر من القرن الثّامن عشر[3].

يبدو أنّ السّلطات العُثمانية كانت لها قدرة على التّدخل وفرض السّيطرة في الأقاليم الآسيوية، ومن المحتمل أن ذلك يعود بشكل أساسي إلى عدم وجود أيّة مؤسّسة متمتّعة بالمكانة المرموقة التي حظي بها الأزهر، وبالتّالي تمتّع القضاة والمُفتون المعيّنون من إسطنبول بنفوذ أقوى. من المشكوك به أن يكون العلماء المتواجدون في مدينة واحدة، رغم اتّحادهم في نقابة مشتركة خاصّة بهم، قد احتفظوا بكيان مشابهة للحالة

(1) لا توجد إشارة إلى أن العلماء قاموا بدفع أيّ بقشيش (معلوم *ma'lûm*) إلى شيخ الأزهر. ولم يتضح على من تعود الفائدة من بيع وشراء المناصب الدّينية؛ أشار شابرول (ص 199) إلى أن الأئمة كانوا تحت سيطرة القاضي، ويبدو أنهم بالإضافة إلى بعض أصحاب المناصب الرّسمية الدّينية الأخرى قد قاموا بتقديم منحة مالية إلى القاضي عند تعيينهم. كما ذكر الجَبَرتي أنّ منصب «الخطيب» في القاهرة كان يُشترى نيابة عن شيخ ما ويُباع بعد ذلك من قبل صاحبه (ج 1 ص 378؛ ج 2 ص 149).

(2) الجَبَرتي ج 2 ص 184؛ ج 5 ص79.

(3) انظر القائمة في كتاب J. Heyworth-Dunne «مقدمة عن تاريخ التّعليم في مصر» ص 37، رقم 4. في عام 1778 سعى المُفتي الحنفي جاهداً للحصول على المنصب، مع تلقي الدّعم المغربي والشّامي، وبالرّغم من أن إبراهيم بك قام بتعيينه، فإن الشّيوخ المصريين أجبروا مُراد بك على تعيين المُرشّح الشّافعي المنافس بدلاً عنه (الجَبَرتي 2 ص 53-54؛ ج 4 ص 67-70).

التي وُجدت في مصر، فالدّلائل المتوافرة تشير إلى تقسيم مجموعات العلماء ضمن منظومات اختصاصية، لكل منها شيخ أو رئيس خاص بها[1]. ولم تقم السّلطات في إسطنبول بممارسة التّدخّل المباشر في تعيينات المناصب الرّسمية لكل من المساجد والمدارس[2]، بل قامت في كثير من الأحيان ببيع أو منح هذه الوظائف إلى جهات أخرى[3]. تظهر حقوق التّعيين هذه (تولية *tawliya*، وجمعها توالي *tawâlî*) كثيراً في قائمة العائدات التي تمتّع بها «الأعيان»، ومن الممكن قياس الأرباح العائدة من هذا الأمر من حقيقة أن قيمة التّولية في الجامع الأموي في دمشق قد بلغت 2,000 قطعة ذهبية[4].

كشفت مصادرنا الأمر ذاته في منصب «نقيب الأشراف». كان هذا المنصب سنوياً، وكان التّعيين أو إعادة التّعيين فيه يتمّ من قبل النّقيب المتواجد في إسطنبول، وكباقي الموظفين في المناصب المهمّة توجّب عليه تقديم مبالغ مالية كبيرة مقابل حصوله على المنصب، إضافة إلى إرساله هديّة سنوية[5]. مع ذلك كانت «النّقابة» *nikâba* في القاهرة تُشغل بشكل عام مدى الحياة من قبل أعضاء مختلفين من العائلات المحلّية،

(1) رئيس الفقهاء في حلب، المُرادي ج 1 ص 24؛ رئيس الخطباء في القدس، المصدر السّابق ج 4 ص 94. وبشكل مشابه كان في المدينة رئيس العلماء الحنفيين (ج 4 ص 23) وشيخ الخطباء (ج 4 ص 17). يستخدم مصطلح «صدر» في بعض المقاطع (على سبيل المثال ج 1 ص 62؛ ج 4 ص 18) وكأنه يشير إلى رئاسة العلماء في دمشق، لكن في بعض المقاطع الأخرى يبدو أنه مجرد لقب (على سبيل المثال ج 1 ص 205).

(2) المُرادي ج 4 ص 15، 118، 142.

(3) المصدر السّابق ج 3 ص 135؛ ج 4 ص 40 (تولية مدرسة حصل عليها ضابط عسكري). ويبدو أن المناصب الدّينية في بعض المساجد والمؤسّسات الأخرى كانت تقدم كهدية لبعض العائلات المرموقة، المصدر السّابق ج 3 ص 127، 275.

(4) المصدر السّابق 4 ص 235. من أجل تولية الأوقاف الدّينية انظر الفصل الثّالث عشر من الكتاب.

(5) يقدر شابرول (ص 200-201) ثمن المنصب بحوالي 40,000 پارة؛ الجَبَرتي ج 4 ص 243؛ ج 9 ص 169. لكن شابرول أخطأ عندما ذكر أن النّقيب كان يأتي إلى مصر عادة برفقة رئيس القضاة العُثماني.

وكان المنصب وراثياً على الأغلب[1]. في بعض الأحيان كان أشخاص يقدمون من إسطنبول حاملين معهم شهادات تعيينهم كنقيب، لكنهم لم يلاقوا نجاحاً كبيراً. وقد قُتل أحدهم لحظة وصوله، وآخر لم يُسمح له بممارسة مهامّه وتمَّ تعويضه براتب من العوائد المالية لهذا المنصب[2]، وهناك شخص ثالث قام «الأشراف» برفضه حال وصوله، ثم عُزل من منصبه بعد بضعة أسابيع رغم الاعتراف الرّسمي به من قبل الپاشا[3]. وبغضّ النّظر عن حق الرّفض الذي تمتّع به الأشراف، كانت حقوق الرّفض التي تمتّع بها النّقيب في القاهرة محدودة نوعاً ما بوجود شخصية أخرى ذات نفوذ كبير هي شخصية «شيخ السّادات»، رئيس منظمة «الوفائي» *Wafâ'î* الخاصّة بالأشراف. وفي بعض المدن الأخرى التي تمتّعت بوجود عدد من السّادات بين سكانها، كان هناك أيضاً نقيب أشراف محلّي[4].

بينما كانت النّقابة في مصر مؤسّسة اجتماعية – دينية، كانت في العديد من المدن السّورية ذات طابع سياسي وعسكري. وينبغي الإشارة إلى أن القوّات العسكرية في كل من حلب ودمشق تضمّنت مجموعة كبيرة من «السّادات»، وكان هؤلاء على خلاف دائم مع الإنكشاريّة المحلّيين (اليَرليّة)[5]. وبالرّغم من أن النّقيب كان في أغلب

(1) بدأ احتكار هذا المنصب من قبل عائلة البكري عام 1816؛ انظر محمّد توفيق البكري ص 45.

(2) كان مصدر العائدات المالية للنّقيب يعود إلى امتلاكه لعدة قرى، شابرول ص 200–201. انظر تقرير حسين أفندي في «*Bulletin of the Faculty of Arts of Fuad I University*» ج 4 ص 25.

(3) من أجل نقيب أشراف القاهرة انظر الجَبَرتي ج 1 ص 74، 160، 165، 231؛ ج 2 ص 72، 101، 252؛ ج 3 ص 203–204، 207، 208، 211؛ ج 4 ص 193 (ترجمة ج 1 ص 179؛ ج 2 ص 42، 53، 180؛ ج 4 ص 102، 167–168؛ ج 5 ص 201؛ ج 7 ص 75–77، 84، 86، 94؛ ج 9 ص 56). المُرادي ج 1 ص 169–170.

(4) نقيب الأشراف في رَشيد، الجَبَرتي ج 4 ص 50؛ ج 8 ص 107؛ في دمنهور، المصدر السّابق ج 4 ص 82؛ ج 8 ص 180؛ في دمياط، قرالي ج 1 ص 2، 44.

(5) انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الخامس. يقدّر أوليڤييه ج 2 ص 308–309 عدد عائلات الأشراف في حلب بحوالي 3,000 إلى 4,000 عائلات وأشار إلى كونهم متعجرفين.

الأحيان شخصاً مثقفاً قانونياً وصاحب إنجازات علمية هامة[1]، فإنّ هذا المنصب قد تمتّع بأهمّية عالية حالت دون تركه بين يدي الشّخص نفسه لفترات زمنية طويلة، ومن الواضح أنه قد انتقل نتيجة للتّغيرات السّياسية من مرشّح إلى آخر، رغم أنه من الممكن للشّخص نفسه أن يشغل المنصب عدّة مرات[2]. وفي سوريا، كما هو الحال في مصر، أظهر الأشراف عدائية واضحة تجاه الغرباء القادمين بشهاداتهم من إسطنبول[3]، وفي عام 1685 تعرَّض نقيب حلب للهجوم من قبل حشد من العامة ورُشق بالحجارة حتى لقي حتفه[4]. حتى في المدن الصّغرى، لعب النّقباء دوراً سياسياً في بعض الأحيان. في حماة (كما في بغداد) كان هذا المنصب متوارثاً في عائلة «الجيلاني» el-Gilânî (أو الكيلاني Keylânî)، أي سُلالة مؤسّس «الطريقة القادرية»، الذي تمتّع لاحقاً بمكانة مميّزة في جميع أنحاء آسيا الغربية[5]. بحلول عام 1700 كانت هذه العائلة قد حصلت على حكومة حماة من الباب العالي، لكن حكمهم كان شديد القمع لدرجة أن ثار النّاس ضدهم عام 1730 وأخرجوهم من المدينة، وبهذا انتقلت «النّقابة» إلى عائلة أخرى[6]. في عام 1706 قام نقيب القدس بالثّورة وأزاح الحاكم المحلّي؛ فتمَّ إرسال قوة لقمع تمرّده وألقي القبض عليه وأُعدم في إسطنبول[7].

---

(1) في كثير من الأحيان كان الشّخص نفسه يستلم منصب المفتي الحنفي والنّقيب في الوقت ذاته، المُرادي ج 3 ص 85؛ ج 4 ص 261 (وكلاهما في حلب)؛ آل الحمزاوي بدمشق (ج 1 ص 22-24؛ ج 2 ص 157؛ ج 3 ص 66-67)، والمؤرخ المُرادي نفسه.

(2) المُرادي ج 3 ص 67، 207.

(3) المصدر السّابق ج 2 ص 294-295. كان الضّحية في هذا المثال أحد أفراد عائلة الكيلاني التي تمَّ عزلها في حماة. وكان أحد النّقباء الذين رُفضوا في مصر من عائلة الكيلاني أيضاً، الجَبَرتي ج 2 ص 101؛ ج 4 ص 167-168.

(4) اتُّهم بتلقي الرّشاوى من تجار الحبوب ووضع السّمّ للحاكم، الغزّي ج 3 ص 291. وقد عُزل نقيب آخر في حلب عام 1766 ونفي من البلد بسبب تسلطه وجشعه، المصدر السّابق.

(5) المُرادي ج 1 ص 219-220؛ ج 3 ص 46، 247-248؛ ومقاطع أخرى. انظر أيضاً پوكوك ج 2 ص 144.

(6) المُرادي ج 3 ص 47، 260.

(7) كرد علي «خطط الشّام» ج 2 ص 287. تنازع نقيب القدس أيضاً مع باشا دمشق وتمَّ عزله فانتقل

بشكل مشابه للمجموعات والمنظمات الأخرى، كانت طبقة الشّيوخ مسيطراً عليها بشكل كبير عن طريق الوراثة، لكنها لم تشكّل أبداً طبقة اجتماعية مستقلّة بنفسها. كان الخط الفاصل بين الشّيخ والتّاجر والموظف المتعلّم والحرفي غير واضح تماماً، إذ كان تعليم الفئات الأخيرة ذا طبيعة دينية بشكل أساسي[1]. توجد أمثلة كثيرة لا تشمل فقط أولاد الضّباط العسكريين والموظفين الذين تخلّوا عن خدمة المؤسّسة الحاكمة واتخذوا مهنة «الشّيخ»[2]، وإنما تشمل الشّيوخ الذين بدأوا حياتهم كحائكين ودبّاغين، وبعض الحرفيين الآخرين[3]. في كثير من الأحيان أيضاً، عمل العلماء المختصون في التّجارة والصّناعة، وكان ذلك أحياناً بدافع ديني، بما أنه من غير الملائم أن يقبل رجل الدّين تقاضي رواتب من العائدات التي لا تحقّ له وفق الشّريعة[4].

أما الأمثلة عن أبناء شيوخ قاموا باتخاذ مهن أخرى فكانت نادرة على ما يبدو؛ فقد عُدّت هذه الخطوة انحداراً لمقام عائلة «الشّيخ» حتى لو عمل الفرد كسكرتير[5]. سُجّلت حالة نادرة عن شيخ أصبح «كاخية» لپاشا صيدا، ومن المرجح أنه عمل

المنصب إلى ابنه، المُرادي ج 3 ص 126 (الجَبَرتي ج 1 ص 412؛ ج 3 ص 212). يذكر المُرادي أيضاً النّقباء في صيدا (ج 1 ص 278) ونابلس (ج 3 ص 83؛ ج 4 ص 183).

(1) الجَبَرتي ج 4 ص 25؛ ج 8 ص 54؛ المُرادي ج 2 ص 20، 158، 219، 230-231.

(2) على سبيل المثال المُرادي ج 1 ص 256؛ ج 3 ص 57-58، 176-178؛ ج 4 ص 16؛ والجَبَرتي ج 4 ص 215؛ ج 9 ص 108. لم يتم توضيح ما إذا كان دخول الطّوائف الدّينية قد ترافقت مع طقوس نقل رسمية. (كما في تركية؛ انظر ثورنتون ج 1 ص 139).

(3) على سبيل المُرادي ج 1 ص 256-257؛ ج 2 ص 281؛ ج 4 ص 238-239. تأسّست أسرة شيوخ «الطّبّاخ» Ṭabbâḫ في حلب من قبل ابن أحد الطّباخين الذي حصل على ثروته من تأجير القدور النّحاسية (المصدر السّابق ج 2 ص 30-31). ومن جهة أخرى، كان من النّادر جداً أن يتمكن ابن فلاح من أن يصبح شيخاً، ويذكر المُرادي (ج 3 ص 276) أن شيخاً بارزاً تعرض للسّخرية في دمشق بسبب أصله القروي.

(4) المُرادي ج 1 ص 68، 132؛ ج 3 ص 59؛ ج 4 ص 13؛ الجَبَرتي ج 2 ص 181؛ ج 5 ص 73. ولنفس السّبب كانت العادة تقوم على منح تعويضات مالية إلى الشّيوخ من عائدات ضرائب الجزية المفروضة على غير المسلمين؛ انظر المُرادي ج 2 ص 33، (وفي بعض الأحيان من الضّرائب الجُمركية).

(5) المُرادي ج 3 ص 108.

بهذه المهنة رغماً عنه، وقد قتل بعد ذلك أثناء قتال مع الفُرس في البَصرة[1]. ومن ناحية أخرى توجد أمثلة كثيرة عن شيوخ ورثوا مناصب عسكرية بفضل تزاوجهم مع عائلات تركية. على سبيل المثال، ورث والد المؤرخ الجَبَرتي من والد زوجته قيادة الحصون في السّويس والطّور Ṭor ومويلح Muwailiḥ، لكنه تخلّى لاحقاً عن هذا المنصب[2]. ويُذكر أيضاً أن شيخاً سورياً تزوج من إحدى فتيات عائلة العظم، فتمَّ نقله إلى القوات العسكرية وعُيّن قائداً لقلعة تلبيسة Telbîsa الواقعة بين حمص وحماة[3]. وهناك حالات أيضاً عن شيوخ احتفظوا بمهامّهم وسلطاتهم الدّينية لكنهم امتلكوا عدداً من المماليك[4].

وبهذا قدّمت طبقة الشّيوخ سلسلة غير محدودة من خرّيجي العلوم من كافّة المجالات. وبالإضافة إلى ذلك، ترافق التّعليم مع السّمعة والشّخصية البنّاءة، وفوق كل هذا الثّروة والمكانة المتميّزة؛ وبالرّغم من الاختلافات الدّائمة بينهم فقد كانت تبرز بوضوح من خلال النّزعة الشّائعة لجعل هذه المناصب إرثية[5]. ومن هنا فإن وضع أيّة صورة عن نشاطات وشخصية العلماء أمر مستحيل عملياً دون تشويه صورة بعض الأطراف. فمن ناحية يمكن أن نجد شيوخاً ملتزمين أشد الالتزام بقضيتهم إلى حدّ التّعصّب، فعانوا من الفقر المدقع وواجهوا الصّعوبات في حياتهم[6]، وقد تخلّوا

(1) المصدر السّابق ج 4 ص 15.

(2) الجَبَرتي ج 1 ص 391؛ ج 3 ص 179. هناك أمثلة أخرى عن هذا التّزاوج، المُرادي ج 1 ص 274؛ ج 3 ص 39، 47.

(3) المصدر السّابق ص 12. خلفه ابنه في المنصب، والذي تسلم أيضاً حكومة هاتين المدينتين بالنّيابة عن باشا دمشق، وقد اشتهر بكتاباته الأدبية بالشّعرية (المصدر السّابق ص 15).

(4) الجَبَرتي ج 1 ص 73؛ ج 1 ص 178 (الشّيخ محمّد شنن Muḥammad Şanan، شيخ الأزهر)؛ المُرادي ج 2 ص 33؛ ج 4 ص 69.

(5) توجد أمثلة كثيرة في التّراجم المعاصرة؛ مثال المُرادي ج 1 ص 117، 119، 176، 223؛ ج 2 ص 11، 293، 330؛ ج 3 ص 89 (تمَّ تقسيم وظائف أب متوفى بين أولاده التّسعة)؛ الجَبَرتي ج 1 ص 74، 388، 417؛ ج 3 ص 555؛ ج 1 ص 179؛ ج 3 ص 172-173، 224؛ ج 7 ص 426.

(6) المُرادي ج 1 ص 214-215، 310. انظر أيضاً Heyworth-Dunne ص 30-31.

عن مناصبهم وعائداتهم المالية[1]، ورفض البعض منهم المناصب حتى عندما عُرضت عليهم[2]. ومن بين العائلات الثّرية هناك كثير من الأمثلة التي من الممكن ذكرها عن رجال يملؤهم التّقى والسّلوك المستقيم[3]. لكن في الحقيقة كانت طبقة الشّيوخ مُمثلة بالمتواضعين والمنسيين منهم الذين يشكّلون الفئة العظمى، ويشمل ذلك الأئمة والخطباء والأساتذة الكبار، وكانوا بطبيعة الحال أقلّ ظهوراً في السّجلات الرّسمية في هذه الفترة، بالمقارنة مع الشّيوخ ذوي المكانة المرموقة والمحظوظين من الأقلية الذين انتموا إلى عائلات مرموقة تواجدت في العاصمة والمدن الكبرى. وتظهر بعض الحقائق التي قدّمناها في الصّفحات السّابقة أنه، لو قبلنا ببعض الاستثناءات، من غير الممكن إنكار أن الفساد كان قد شقّ طريقه بشكل واضح مع قدوم القرن الثّامن عشر وصولاً للرّتب العليا، على الأقل، من المناصب الدّينية.

وبالتّالي، تواجهنا هنا مهمّة معقدة في وصف بعض الأسباب والنّتائج لتداعيات المؤسّسة الدّينية، التي كانت وبشكل مشابه للمؤسّسة الحاكمة ولنفس الأسباب قد بدت مظاهرها في نهاية القرن السّادس عشر تقريباً. لقد تواجد هذا النّموذج أساساً من خلال النّظام الطّبقي في العاصمة. ففي المقام الأول، وكما أشرنا سابقاً، تسبّب تقاعد أو انعزال السّلاطين عن الحياة العامة وانشغالهم بنمط الحياة المترف للقصور، بوضع نهاية لنشر التّعليم الذي لقي اهتمام من سبقهم في الحكم من خلال تأسيس المدارس

(1) المُرادي ج 2 ص 27.

(2) المصدر السّابق ج 4 ص 67.

(3) هذا وصف يستحق الذّكر لعالم من عائلة مرموقة ثرية، تمتع بسلوك قويم: «برع في الفقه والفرائض والحساب، وكان يحفظ من الشّعر المتعلق بالمواعظ والحكم والتّربية شيئاً كثيراً، وكان ديّناً صالحاً عابداً كثير القيام بالليل والتّهجد مشتغلاً بخويصة نفسه، سليم الصّدر لا يعرف المكر ولا الحسد يحسن إلى من يسيء إليه، حسن الهيئة بشوش الوجه كثير التّواضع طارح الكلفة قوي الثّقة بالله تعالى صادق اللهجة ميمون النّقيبة، مقبلاً على مطالعة كتب العلم تاركاً لما لا يعنيه، هيّناً ليناً في دنياه شديداً في أمر دينه، مؤثراً للعزلة والانجماع لا يجنح إلى الرّياسة ولا يمتدّ إليها منه الأطماع» (المُرادي ج 2 ص 293-294).

بأقسامها المتخصّصة[1]، وبشكل غير مباشر من خلال المحافظة في السّابق على مظهر البلاط الملكي كمركز للفكر والحضارة. وفي المقام الثّاني، اتّبع العلماء النّهج نفسه الذي اتبعته الفرق الإنكشاريّة وكبار الموظفين لدى الحكومة الذين اندفعوا نحو تأمين الوظائف والتّعيينات المرموقة لأبنائهم وأقاربهم، (وكان ذلك عن طريق الرّفض الافتراضي للجميع باستثناء طبقة محدّدة من المسلمين التي اشتملت على الطّبقات العليا من أصحاب هذه المهنة)، إضافة إلى أن التّخلّي عن نظام الدّوشِرمه كان قد وسّع المجال أمام التّعيينات الجديدة في المؤسّسة الحاكمة. إلا أنّ هذا حدث بسبب النّدرة التي ألمّت بالمناصب الدّينية. وفي المقام الثّالث، كان النّظام الفاسد قد سهّل مهمّة العلماء في خرق الأنظمة الموضوعة لمنح الشّهادات وتوزيع المناصب الرّسمية.

في الأيام التي سبقت انتشار الفساد، تمتّع العلماء باحترام عام تقريباً نظراً للمكانة العلمية التي حظوا بها والاستقامة التي تمتّعوا بها في معالجة الشّؤون والمسائل القضائية. علاوة على ذلك، في الفترات التّاريخية السّابقة، اتّبع العلماء أعراف الإسلام وتقاليده الأصيلة القائمة على العيش بتواضع[2]؛ هذا النّمط من التّواضع كانت قد شجّعت عليه حقيقة أن المبالغ التي تقاضاها هؤلاء لم تكن فاحشة بحيث تغري بالمزيد والعيش بترف. حصلت الفئات الثّلاث جميعها على تعويضات مالية، إضافة إلى أن القضاة تمتّعوا بعائدات إضافية[3] من خلال مهام التّسجيل والمصادقة

(1) وفقاً لسيّد مصطفى ج 3 ص 109، كانت المواد العلمية الوحيدة التي درسها العلماء بعد انقضاء ألف عام احتوت فقط على علوم وأدب الشّريعة. وقد ناقض نفسه في الصّفحات اللاحقة من كتابه من خلال إشارته إلى أنه بالرّغم من وجود بعض الأشخاص الذين درسوا «العلوم الفلسفية وفنون الرّياضيات»، فقد كان أمراً سلبياً كونهم لا يملكون الموهبة في هذه العلوم.

(2) يذكر «قوچى بك» Koçu Bey (Behrnauer ص 290، 292) عند قدومه إلى إسطنبول للمرة الأولى أنه لم يكن لدى العلماء خدم وتابعون، على عكس ما صار عليه الأمر لاحقاً. عندما كان العالم أو الأستاذ يمرّ في مكان ما، يظهر الجميع احترامهم وتوقيرهم له. وكان العلماء آنذاك يرتدون ثياباً عادية، دون وجود ما يميزها عن ملابس الرّجال آخرين.

(3) من الخزينة على الأغلب، كان المُفتون والعاملون في المساجد يتلقون أيضاً مبالغ مالية إضافية من مخصّصات الوقف؛ انظر دوسّون ج 4 ص 609، 614-615، لكنه يبالغ في تقليص حجم

على الأوراق الرّسمية، لكن هذه العائدات لم تكن كافية لتكوين الثّروات. تمكن هؤلاء العلماء من تحصيل بعض المكاسب من خلال إعفائهم من جميع الضّرائب، إذ كانوا قد حصلوا على الاستثناء الذي لم يتمتّع به أيّ من الموظفين الآخرين في المؤسّسة الحاكمة، إضافة إلى أن جميع ممتلكاتهم كانت بأمان من المصادرة[1]. كانت هذه العوامل ذات أهمية كبرى في توضيح التّطوّر اللّاحق لهذه المهنة. وبالمحافظة على هذه المزيّة، والمقارنة من النّاحية الأخرى مع الممارسات الفاسدة التي قامت على التّعيين العائلي والتّطبيقات الأخرى المبنية على التّعيينات العشوائية التي لا تعتمد على الكفاءات المطلوبة للحصول على هذه المناصب، تبقى هذه الامتيازات ذات أهمّية ضئيلة.

خلال حكم السّلطان سليمان العظيم، كان التّمييز وحجم الثّروات من العوامل الرّئيسية التي لعبت دوراً مهمّاً في رفع مكانة قاضيي العسكر، وقد ساهم مستوى الرّفاهية الذي تمتّع به البلاط الخاص بهما دون شك في التّأثير سلباً على العلماء لاتجاههم نحو الجشع الذي أصاب أيضاً القاپي قُول لرى. كما أدّى انخفاض قيمة النّقد أيضاً وبشكل محزن بإنقاص العائدات المالية التي تمتّع بها العلماء، وقد تسبب ذلك في بحثهم عن مصادر أخرى غير مشروعة. وصل عهد مُراد الثّالث إلى بداية حقبة تاريخية جديدة من الفساد والممارسات اللّاأخلاقية[2]، وقد كان السّلاطين إلى حدٍّ ما مسؤولين عن ذلك. لكن العلماء كانوا قد بدأوا بأنفسهم هذه العملية، من خلال الإغداق على أولادهم وتابعيهم بالبراءات والشّهادات المطلوبة للتّعيين دون الخضوع

الرّواتب التي تلقاها القضاة في البداية، بإشارته إلى أنه حتى في عهد سليمان العظيم لم يتجاوز الأجر اليومي للشّيخ 150 آقچه. وكما أشرنا في السّابق، حتى في عهد محمّد الثّاني كان رئيس الملالي يتقاضى 500 آقچه يومياً.

(1) دوسّون ج 4 ص 599.

(2) جودت ج 1 ص 112. يحدّد «قوچى بِك» Bey Koçu (Behrnauer ص 291) عام 1594 بداية لتسرّب الفساد إلى تنظيم العلماء.

للامتحانات الضّرورية[1]. إضافة إلى أن العاملين في القصر السّلطاني وأفراد المؤسّسة الحاكمة المتنفّذين اتبعوا نهجهم بعد فترة قصيرة، ويجب الإشارة هنا إلى أن تعيين المقربين لم يكن سوى خطوة نحو بيع هذه المناصب لاحقاً[2]. استمرّ الأشخاص الذين لم يتمتّعوا بالنّفوذ بالانضمام إلى هذه المهنة بالطّريقة التّقليدية، وفي الحقيقة، تواجد وفقاً لذلك نوعان من العلماء: حقيقي و«رسمي»[3]. ولكن حتى بالنّسبة لهذه الفئة، كان التّعليم المتوافر في المدارس مُسيطراً عليه بشكل جزئي من قبل المُدرِّسين الجهلة الذين لا يتمتّعون بالكفاءات الملائمة والذين حصلوا على مناصبهم بشكل عشوائي. لذلك كان مستواهم العلمي أدنى بكثير من هؤلاء الذين تولّوا المناصب نفسها في السّابق.

في الوقت نفسه ازداد عدد العلماء بشكل كبير، على الأقل بالنّسبة للمدرّسين والقضاة[4]. وقد كان هذا نتيجة اللّجوء إلى عدّة تغييرات في نظام التّعيين، الذي شقّ الفساد طريقه إليه. ابتدأ نمو الفساد بوضوح من خلال التّغييرات المستمرّة التي نالت منصب قاضي العسكر، فقد كان هؤلاء، وبشكل مشابه لبقية المناصب الأخرى، قد حافظوا على مناصبهم لعدّة سنوات[5]. إلا أنّهم في هذه المرحلة صاروا يُعزلون

(1) انظر: بيرناور Behrnauer ص 291–292: كان أولادهم يُمنحون المولويات، ويُمنح أتباعهم القضاءات والنّيابات (أي منصب النّائب). انظر سيّد مصطفى ج 3 ص 109.

(2) يعلن قوچي بك Koçu Bey (Behrnauer ص 293) أنه للبدء بالإصلاحات لا بدّ من منع شراء «المُلازمات» *mulâzemets* (أي الشّهادات التي تؤهل لنيل الوظيفة). انظر أيضاً جودت ج 1 ص 112. هناك مثال واضح عن توظيف الأقارب هو «فاضل أحمد»، الذي قام والده الصّدر الأعظم «كوپريلى محمّد پاشا» بمنحه رتبة «مدرّس» عندما كان في السّادسة عشر من عمره؛ انظر الموسوعة الإسلامية مادة «كوپريلى».

(3) بالتّركيّة: *'ülemâyı ṭarîḳ* و *'ülemâyı resmîye* (سيّد مصطفى ج 3 ص 109).

(4) يذكر قوچي بك Koçu Bey (Behrnauer ص 293) أنه في زمنه، عند توافر أي منصب شاغر، يتواجد دائماً خمسة عشر أو عشرون متقدماً إلى هذا المنصب.

(5) يذكر قوچي بك Koçu Bey (Behrnauer ص 290) أن المعدّل الوسطي هو خمسة عشر عاماً، انظر جودت ج 1 ص 110. يبدو أن دوسّون كان مخطئاً عندما أشار إلى أن هذه البدع حصلت فقط في نهاية القرن السّابع عشر.

بشكل متكرّر لفسح المجال أمام المنافسين الجدد المزودين بسلاح الرّشوة[1]. وبما أن العزل من معظم مناصب الخدمة القضائية كان بيد «قضاة العسكر»، فقد تمكن هؤلاء من تعويض النّفقات التي تكبّدوها في السّابق لتأمين مناصبهم من خلال قبول المساهمات المالية التي يقدّمها هؤلاء الذين مُنحت إليهم هذه الوظائف. وبالوصول إلى القرن الثّامن عشر أصبحت التّغييرات التي تطرأ على التّعيينات منظمة على النّحو التّالي: يحتفظ «الملالي» بمناصبهم لمدة اثني عشر شهراً، أمّا القضاة العاديون فيتمتّعون بمناصبهم لمدة ثمانية عشر شهراً[2]. بقي تعيين المُفتين والنّواب مدى الحياة، بما أن نظامهم لم يترافق بترقية مُستقبلية، وتلك التّغييرات التي تحدث سنوياً أو كل ثمانية عشر شهراً مرتبطة بشكل كبير بنظام التّرقية الذي كان موجوداً دائماً بين القضاة. ولكن في هذه المرحلة، توجد في كل فئة من التّرتيب الهرمي أعداد كبيرة من أصحاب المناصب السّابقة (معزول *ma'zûl*)، وكان هؤلاء مؤهّلين عند حصول مواعيد التّعيينات الجديدة للتّرقية إلى الوظيفة الأعلى[3]. مُنحت الإجازات العلميّة العليا بسخاء أكثر مما مُنحت شهادات القضاء، بما أنه صار من المتعارف أنها تشترى

---

(1) قوچی بك (Behnauer ص 292).

(2) في أيام عبد الرّحمن توقيعي (1677) كانت فترة تعيين الملالي محدّدة بسنة واحدة. وبلغت فترة القضاة عامين وفقاً للقانون؛ لكن أضيف لاحقاً: «في زمننا تمّ اجتزاء أربعة أشهر من السّنتين». يجب التّنويه إلى أن القانون أشار إلى هذه الفترات بأنها «عُرفية»، أي أنها متواجدة بحكم نفوذ السّلطان المطلق؛ وهي لم تكن شرعية (موافق عليها في قانون الشّريعة). انظر قانون نامه، قانون الملالي والقضاة في المدن؛ *M.T.M.* ج 1 ص 541. وقد تأكدت فترة السّنتين للقضاة بكتاب سلطاني «خطّي هُمايون» *haṭṭı hümâyûn* عام 1729 موجه من السّلطان أحمد الثّالث إلى شيخ الإسلام.

(3) باستثناء منصبي شيخ الإسلام وقاضي عسكر الرّوملي، فقد كانا يشغلان دائماً من قبل أشخاص امتلكوا هذه المناصب أساساً. ومن هنا كانت الخطوة للانتقال من منصب قاضي عسكر الأناضول إلى منصب قاضي عسكر الرّوملي صعبة المنال. ودون شك فإن ازدياد نفوذ ومكانة قاضي عسكر الرّوملي على حساب تراجع مكانة زملائه، مرتبط بهذه القاعدة، كسبب أو كنتيجة؛ انظر دوسّون ج 4 ص 545؛ جوشيرو 1 ص 27-28، 33. وللتّمييز بين القضاة الفعليين من المعزولين يشار إلى الفعليين في القانون بكلمة «بالفعل» *bi'l-fi'l*؛ مثال عبد الرّحمن توقيعي، *M.T.M.* ج 1 ص 540.

بالمال، وكان الطّامحون إليها يأملون مستقبلاً في الوصول إلى رتبة المُلا، دون أن يتوقعوا تعويضاً فورياً عن المال الذي دفعوه[1].

كان من آثار هذه الابتكارات (البدع) أنها أولاً، منحت «الملالي العظام» ثروات هائلة ونفوذاً لم يكونوا قد تمتّعوا به في السّابق، وثانياً، مكّنتهم من إنشاء طبقة مميّزة خاصّة بهم. وبما أن «شيخ الإسلام» كان في هذه الفترة يُعيَّن بشكل دائم من بينهم[2]، فقد صارت إليهم جميع الوظائف الدّينية ليسطروا عليها. ففي المقام الأول، أصبحوا قادرين على تحصيل ثروات هائلة بفضل المنح المالية التي قُدّمت إليهم عند تعيين كل قاضٍ وكل أستاذ لدى تلقيه الشّهادة الخاصّة به[3]. وفي المقام الثّاني، صار من الممكن لهم الاحتفاظ بأهم المناصب والتّعيينات لصالح أقاربهم. لا يمكن اختراق هذه الدّائرة الجذابة من قبل أحد «الدّخلاء» إلا من خلال تعيين استثنائي من جهة السّلطان الذي يقوم في بعض الأحيان باستخدام هذا الامتياز لصالح أبناء الپاشا أو حتى لأحد العاملين في قصره، والذين يُعرفون عندها باسم «بك مُلّا»[4] *Bey-Mollâs*، تمييزاً لهم عن أفراد الطّبقة الأرستقراطية الأصلية.

وبهدف إنشاء طبقة أرستقراطية، عملت عائلات «المُلّا» هذه على تكوين سلالة إرثية متمتّعة بالامتيازات، بطريقة لم يتمتّع بها رعايا السّلطان الآخرون. من الممكن لفئة الضّباط تشكيل منافسين آنيين أو حتى تجاوز المكانة المتقدّمة ومقدار الثّروة التي يتمتّع بها العلماء، إلا أنهم في حقيقة الأمر محرومون من نقل مكتسباتهم وممتلكاتهم

---

(1) قوچي بك Bey Koçu (Behrnauer ص 292).

(2) انظر الموسوعة الإسلامية مادة «شيخ الإسلام».

(3) دوسّون ج 4 ص 610. كان كل مُلّا على سبيل المثال، يدفع مبلغاً مالياً إلى الشّيخ يطلق عليه اسم «بُوغچه بهاء» *Boğça Behâ* عند التّعيين، وكذلك يفعل بقية المدرسون الرّئيسيون عند ترقيتهم؛ انظر سيّد مصطفى ج 3 ص 77. يذكر دوسّون أن «بُوغچه بهاء» تعني: «أجر إتمام المهمّة»، لكن «بُوغچه» (تعني في التُّركيّة الحديثة «رزمة») أو «شال من الكشمير» لأن هذه الشّالات كانت تستخدم للتّغليف. تلقى قاضيا العسكر أيضاً مُستحقات مالية من جميع القضاة والنّواب ومسؤولي المساجد عند تعيينهم، دوسّون ج 4 ص 611.

(4) وفقاً لدوسّون ج 7 ص 547. يدعوهم جوشيرو (ج 1 ص 26) *Molla Beyis*.

إلى أولادهم أو ورثتهم بسبب تبعيّتهم وعدم تمتّعهم بامتيازات مشابهة لتلك التي حصل عليها العلماء. فعند وفاتهم، إن لم يكن في مرحلة سابقة، تسيطر الخزينة على القسم الأكبر من ممتلكاتهم، أما تلك الخاصّة بالعلماء فلا يمكن المساس بها[1]. خلال القرن السّابع عشر، لحق الخراب بالمهنة الدّينية بشكل كبير، وبالتّالي أدّى ذلك إلى ظهور طبقة جديدة متنفّذة توارثت المكانة الموقّرة التي استحقها العلماء الأقدمون[2]. لكن بسبب العدد القليل من أفرادها الذين يستحقون الشّهرة التي منحتها هذه المكانة، بغض النّظر عن العوائق السّياسية، فجميع المعارضة التي تمكنت من تحصيلها كانت تهدف إلى الحدّ من هذه الممارسات المبتكرة التي من الممكن لها تقوية أيّ عنصر آخر في المجتمع العُثماني. ومن هنا ترابط هدف العلماء خلال النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر مع هدف الإنكشاريّة، رغم أنه لا توجد من النّاحية الدّينية أيّة قاعدة مشتركة بين الفريقين[3]. لم تكن هذه العلاقة في الحقيقة مبنية على احترام فرق الإنكشاريّة للعلماء، بل نتجت عن عجزهم كأداة للمعارضة بالمقارنة مع مكانة العلماء المتفوقة، وكل ما أثار رعبهم هو خلق قوة منافسة من الممكن لها أن تستخدم ضدهم.

ترافق تأسيس هذه الطّبقة الأرستقراطية مع انهيار المؤسّسة الحاكمة القديمة، وقد توصّلت في النّهاية إلى خلق ثورة حقيقية إضافة إلى نقل السّلطة من طبقة إلى أخرى. لكن وبما أن الإمبراطورية العُثمانية قد بُنيت بفضل السّلاح، فبفضل السّلاح فقط يمكن الحفاظ عليها، وكان العلماء رفيعو المستوى، بغض النّظر عن سلبياتهم الأخرى، تستحوذ عليهم السّيطرة على شؤون السّلطنة بشكل غريب، وبفضل اهتمامهم هذا

---

(1) جوشيرو ج 1 ص 32.

(2) صحيح أن قوچي بك Bey Koçu (Behrnauer ص 292) يشكو بأن العلماء لم يعودوا يتلقون الاحترام اللائق كما كانوا في أيام شبابه. لكن يتضح من الدّليل الذي سنقدمه لاحقاً، ومن خلال روايات دوسّون وجوشيرو، أن العلماء تمتعوا حتى في القرن الثّامن عشر باحترام وتبجيل العامة، الأمر الذي لاحظه المصلحون المثقفون كقوچي بك نفسه.

(3) انظر جوشيرو ج 1 ص 7 وما يليها.

لم يكتفوا فقط كما أشرنا، بالحفاظ على الحالة العاجزة للقوات العسكرية، بل فعلوا ذلك أيضاً بالسّلاطين أنفسهم. شكّلت قدرة السّلاطين على عزل الملالي العظام، بمن فيهم شيخ الإسلام، عقبة في وجه العلماء، لكنها على الأقل عقبة محتملة. وبهذا شكّل الشّيخ وقضاة العسكر (سواء كان ذلك سياسة متعمّدة أو ردّ فعل غريزي) مجموعة مراقبة تهدف إلى إحكام السّيطرة على شؤون السّلطنة والسّلطان، وتمكنوا من ممارسة هذه الرّقابة بشكل مُحكم فقط عند وجود السّلطان في إسطنبول[1]. من هنا، وعلى سبيل المثال، عندما رغب مصطفى الثّالث بمحاكاة أسلافه وقيادة جيوشه في المعركة – وأراد القيام بخطوة محسوبة بشكل جيد من الممكن لها أن تغير نتائج الحرب لصالحه – لم يكن العلماء ليوافقوا على ذلك، فعملوا على إبقائه في العاصمة[2].

لم يزدد العدد الفعلي للمناصب القضائية والتّعليمية، وكان هذا حال الوظائف الأخرى[3]، لكن كما أشرنا سابقاً، أصبح عدد العاملين في هذا المجال في أحيان كثيرة أكبر من العدد الذي تواجد في الأيام السّابقة، ويعود ذلك إلى منح هذه المناصب إلى صاحب أيّ رتبة بشكل دوري. ومقابل كل قاضٍ وعالم في المنصب، تواجد عدد كبير من هؤلاء الأفراد خارج التّعيينات الرّسمية. أصبح هذا الأمر مصدر قلق للمجموعة، خصوصاً بعد تمتّعها بهذه المكانة الجديدة. وبهدف تأمين فرص العمل للآخرين، أو على الأقل للفئة التي انتمت إلى الأرستقراطيين من الملالي، تمّ تبنّي آلية عمل مُشابهة لتلك المتواجدة في النّظام القديم (قبل التّحوّل الذي طرأ على العلماء)، وبهذا مُنح القضاة الطّاعنون في السّن أو الذين يمنعهم مرضهم من إتمام مهامّهم بشكل كامل، السّيطرة الاسميّة على بعض الأقضية، وقاموا بإدارتها عن طريق نائبين عنهم تقاسموا معهم العائدات المالية. كانت هذه الوظائف التي أطلق عليها اسم «آريه لق»[4] *arpalıks*، تُمنح في هذه المرحلة إلى جميع الشّيوخ والملالي العظام والتّخته باشية

(1) انظر Eton ج 1 ص 22.

(2) المصدر السّابق.

(3) بالفعل كان عدد المولويات، كما سبق وأشرنا، قد تناقص.

(4) حول الآريه لق انظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الثّالث.

Tahta-Başıs الذين لم تكن لهم مناصب فعلية؛ إضافة إلى وظائف أخرى مشابهة، يطلق عليها في هذه الحالة اسم «مَعيشت» *ma'îşet*، وكانت هذه تُمنح إلى العلماء الأساسيين في المدارس[1].

وبهذا كان الملالي العظام المستفيدين بشكل رئيسي من هذا «الابتكار» الذي كان من بين الوسائل التي استخدموها لتوطيد سيادة طبقتهم. وفي المراتب الأدنى شأنا الخاصّة بهذه المهنة لم توضع خطط واضحة مسبقة للقضاة الذين ينتظرون تعيينهم في المناصب الرّسمية، بل كان هؤلاء مرتبطين وبشكل قوي بمصالح من هم أعلى منهم مرتبة الذين يستولون على السّيادة ويُمنعون من الانشغال بوظائف أخرى من شأنها أن تجعلهم أقلّ تبعية، إذ يمكن أن يفقدوا مكانتهم إن هم فعلوا ذلك.

لم تعد روح الاندفاع نحو الحياة الدّنيوية والبحث عن تطوير الذّات مقيّدة كما كان الحال في السّابق، بل بعثها إلى الوجود العلماء المتواجدون في العاصمة، كما كانت قد تجسّدت أيضاً وبشكل مشابه في الأقاليم. تمتّعت عائلات الشّيوخ المرموقة بمجموعات عقارية اشتملت على (التزامات ومالكانات)، وأملاك في المدن بالإضافة إلى مناصب دينية مربحة وبعض الامتيازات[2]؛ تمّ إخبارنا عن شيوخ «أحبّوا الدّنيا»[3] وتمتّعوا بثروات ضخمة[4]، وكانوا يذهبون باستمرار إلى إسطنبول بهدف إثبات وجودهم حتى يكونوا من السّباقين إلى الحصول على المناصب الشّاغرة[5]. عُدَّت

---

(1) دوسّون ج 4 ص 612.

(2) مثل عائلات البكري بالشّرقاوي والجَبَرتي في القاهرة (انظر الجَبَرتي، مواضع متفرقة)؛ المُرادي ج 3 ص 207.

(3) المصدر السّابق ج 2 ص 215؛ انظر أيضاً ج 1 ص 285-286؛ ج 3 ص 47؛ ج 4 ص 3. 245؛ الجَبَرتي، ترجمة، ج 2 ص 158، 167، 251، 278، 288؛ ج 3 ص 24؛ ج 4 ص 67. الشّيوخ التّجار الأثرياء، المُرادي ج 1 ص 175، 250.

(4) أصبحت ثروة «خطيب» في الموصل مضرباً للمثل عندما توفي عام 1734-1735، وكان قد استضاف في إحدى المناسبات سبعة من أمراء مع فرقهم في يوم واحد، المصدر السّابق ج 3 ص 232.

(5) المصدر السّابق ج 2 ص 6، 13، 303؛ ج 4 ص 118، 142.

الثّروة ضرورة أساسية للحصول على المناصب الدّينية المرموقة، ويوجد مثال واضح عن هذه النّقطة في كتابات الجَبَرتي، فيروي أن العلماء المصريين تلقّوا دعوة لترشيح خليفة لقيادة آل البكري، وقد ألمحوا إلى أن المرشح الأكثر جدارة للحصول على هذا المنصب غير مُلائم بسبب فقره. ردَّ الپاشا بسرعة: «الفقر ليس عاراً»، وقام فوراً بتزويد هذا المرشح بالتّجهيزات والملابس الملائمة المترفة، ومنحه 80,000 درهم وراتباً بلغ 1,000 قرش[1]. من غير المفاجئ أن نجد بعض حالات النّقد السّاخر والمرير التي توجّه إلى العلماء[2]، إضافة إلى بعض الحوادث التي اندفع فيها العامة لرشق البعض منهم بالحجارة، وفي بعض الأحيان حتى الموت[3].

عكست العلاقات بين رجال الدّين والمؤسّسات الحاكمة هذه الحالة بشكل طبيعي. ومن النّاحية الأخرى، وقف العلماء للدّفاع عن الحقوق والقواعد الرّاسخة ضد تسلّط الحكام. وعلى عكس الزّراعة والصّناعة والتّجارة، احتفظت المؤسّسة الدّينية بصوت مسموع في إدارة الحكومة، إضافة إلى أن حقّها في المشاركة كان حاضراً بشكل عام، إن لم يكن مطبّقاً بشكل عملي. لقد كانت هذه المؤسّسة كما رأينا، هي الرّابط الإيجابي الوحيد بين الفئات الحاكمة والمحكومة، لكنها كانت على كل حال مُقصِّرة في تقديم المثالية الأخلاقية والعدالة الاجتماعية. أما بالنّسبة للسّلطات الأخرى البعيدة عن الشّؤون الدّينية، فإنها لم تتجرّأ على نقد هذه المؤسّسة بشكل علني على الملأ، حتى لو أن أفرادها كانوا في بعض الأحيان يحقدون ويتحايلون على

(1) الجَبَرتي ج 3 ص 210؛ ج 7 ص 92؛ انظر أيضاً ج 4 ص 87؛ ج 8 ص 192.
(2) المُرادي ج 2 ص 47؛ الجَبَرتي ج 1 ص 49-50؛ ج 1 ص 119-120.
(3) الغزّي ج 3 ص 293، 297. ذُكرت حادثة وقع فيها «شيخ الإسلام» نفسه ضحية لحشد غاضب من العامة. كان هذا «فيض الله أفندي» الذي كان في السّابق خوجة لدى مصطفى الثّاني، وقد تسلّم منصب الشّيخ طوال فترة حكم هذا السّلطان، منذ عام 1695 إلى عام 1703. وبسبب قيامه بمنح العديد من «المولويات» الرّئيسية إلى أبنائه وأقربائه، تسبّب بازدياد حدّة الكراهية والحقد من قبل العلماء البارزين في العاصمة، وساهم بعضهم في إشعال الثّورة التي أطاحت في السّنة الأخيرة بمصطفى عن عرشه. أعيد «فيض الله» لاحقاً إلى أدرنه من النّفي الذي فرضه عليه السّلطان، ليتلقى التّعذيب هناك والقتل على يد الثّائرين.

ممثليها الدّينيين. ورغم جميع ما ذكرناه، استمرّ العامة بتقدير المكانة العالية للعلماء لكونهم ممثليهم وقادتهم في علاقاتهم مع الحكام. وبالرّغم من أن الوظائف الدّينية كانت في أغلب الأحيان وراثية، فإن روح المساواة المثالية للإسلام حافظت على إبقاء هذه المؤسّسة مُتاحة للعلماء من جميع الطّبقات والبلدان؛ وباستثناء الفساد الذي طال الطّبقات العليا من العلماء، فقد بقيت وحدةً مُدركة لواجبها المتمثل في الحفاظ على التّقاليد الأخلاقية والدّينية المتوارثة عن أجدادهم من جيل إلى آخر. كانت هذه المجموعة دون شك متزمّتة وجاهلة (على الأقل فيما يخصّ العالم الخارجي) وميّالة بشكل مشابه لباقي المجموعات المماثلة، إلى تحديد الهدف الاجتماعي لنظامها وربطه بمصالحها الخاصّة. لكن من الصّعب الإثبات بأن أيّة فئة من أفراد المجتمع خلال القرن الثّامن عشر، باستثناء مجموعة صغيرة جداً مؤلفة من بعض الأشخاص في إسطنبول، قد تلقّت تعليماً أفضل من ذلك الذي تلقاه العلماء أنفسهم. أخيراً، توافقت اهتمامات هذه المجموعة إلى درجة كبيرة مع الصّالح العام للمجتمع بكامله. ومن المحتمل أن بعض التّقدير الغامض واحترام هذه الحقائق كان وراء توقير عامة النّاس للشّيوخ[1]. وفي القرون السّابقة كان العلماء قد فقدوا بعض الاحترام الذي حظيت

(1) «كان التّعليم في ولاية القاهرة أكثر ازدهاراً قبل دخول الجيش الفرنسي ... قبل ذلك التّاريخ، كان الشّيخ الذي درس في الأزهر، في حال كان له صبيان لعائلة فلاحية متوسطة الحال، يقوم بتدريسهما فيعيش برفاهية. كان طالباه يقومان بخدمته وتنظيف منزله وتجهيز طعامه، وكانا مُرافقيه الدّائمين في كل الأوقات باستثناء وقت الطّعام؛ كان يتبعانه حيثما يذهب ويحملان مداسه عند دخوله المسجد (وفي كثير من الأحيان يقبّلان مداسه عندما يخلعه)، ويعاملانه معاملة تليق بالأمراء. لقد كان مميزاً بفضل ردائه الواسع وعمامته الكبيرة تدعى المُكلة mukleh؛ وعند مروره في الشّارع، ماشياً أو ممتطياً حماراً أو بغلاً، يقترب منه المارة راجين منه الدّعاء لهم، وقد كان هو نفسه سعيداً بالبركات التي تحيط به. وعند مروره بفرنجي يمتطي دابّة، يُجبر هذا على النّزول عن ظهر دابّته؛ وفي حال ذهابه إلى الجزّار للحصول على بعض اللحم (وجد أنه من الأفضل له الذّهاب بنفسه، بدل إرسال شخص آخر)، يرفض الجزّار الحصول على أيّ أجر، ويقبل يده، ويتقبّل بصدر رحب أي مبلغ يُقدم إليه» (انظر لاين «المصريون المعاصرون» الفصل التّاسع)؛ الجَبَرتي ج 1 ص 389؛ ج 2 ص 99؛ ج 3 ص 174؛ ج 4 ص 162. أشار الجَبَرتي أيضاً إلى الامتيازات المالية والحصانة من دفع الضّرائب الجُمركية وبعض المستحقات الأخرى

به مكانتهم بالمقارنة مع رؤساء الطّرق الصّوفية، وقد لقي انتشار الحركات الصّوفية وتعاظم مكانة العائلات المؤسّسة لهذه الحركات اهتماماً متنامياً بين العلماء في القرن الثّامن عشر مما عزّز مكانتهم وشهرتهم.

أما الشّيوخ من ناحيتهم فكانوا يحرصون على تشجيع هذه النّزعة الرّائجة، بما أنها كانت الأداة الرّئيسية التي مكنتهم من ممارسة الضّغط على الحكّام؛ ونادراً ما كانوا يتردّدون في لعب دور الأبطال بتقديم أنفسهم على أنهم ممثلون عن العامة[1]. كان النّاس يلجؤون في أغلب الأحيان إلى شيوخ الأزهر في القاهرة لتقديم رغباتهم إلى السّلطات[2]، وكان شيوخ دمشق قد عملوا، وبإلحاح من السّكان، على تسليم المدينة إلى «محمّد بك أبو الذّهب» بعد هروب الپاشا[3]. كانت إحدى مهامّهم الرّئيسية تقوم على «التّوسّط» لدى الپاشوات[4]، وقد تمكنت الشّخصيات الشّهيرة بينهم من الهيمنة على السّلطات العسكرية بسبب هيبة مكانتهم ونفوذهم. وبما أن العُرف العام السّائد قد منحهم حصانة عملية من الإعدامات العشوائية والعقوبات، فقد تمكنوا في بعض الحالات من فرض بعض الرّقابة وصبّ الشّقاء والتّعاسة على الپاشوات والبكوات[5]،

للشّيوخ المرموقين؛ «وقد عدَّ المحاسبون تحصيل هذه الأموال منهم خطيئة لا تغتفر» (ج 4 ص 187؛ ج 9 ص 43).

(1) انظر المُرادي ج 1 ص 69؛ ج 4 ص 130؛ هـ. لاووست «حُكام دمشق» (دمشق 1952) ص 239-240.

(2) مثال الجَبَرتي ج 1 ص 102؛ ج 4 ص 66؛ ج 1 ص 238؛ ج 8 ص 143. حتى أن سلطان المغرب أرسل رسالة احتجاج يذكر فيها تعرض الحُجاج المغاربة للمضايقة من قبل البكوات، وقد وجهها إلى العلماء في مصر، الجَبَرتي ج 1 ص 174؛ ج 2 ص 77-79.

(3) المُرادي ج 1 ص 55؛ وانظر الجزء الأول من الكتاب، الفصل الرّابع.

(4) انظر سير حياة الشّيخ الحفناوي (الجَبَرتي ج 1 ص 302؛ ج 2 ص 304)، والشّيخ علي الصّعيدي (المصدر السّابق ج 1 ص 416؛ ج 3 ص 222)، والشّيخ عبد الغني النّابلسي (المُرادي ج 3 ص 37).

(5) الحكم ضد الپاشا في المحاكمة القضائية، الجَبَرتي ج 2 ص 124؛ ج 4 ص 224؛ رفض علماء الإسكندرية إرسال تقرير كاذب بناء على طلب الپاشا، الجَبَرتي ج 3 ص 266؛ ج 7 ص 228؛ المُرادي ج 1 ص 273؛ ج 4 ص 95.

باستثناء بعض الأمثلة التي تشير إلى حالات من الضّعف والتّخاذل[1]. وكان النّقد المباشر والمعارضة المفتوحة لبعض التّصرّفات التي صدرت عن كبار الشّخصيات الحكومية قد تسبّب في النّهاية بالعزل أو النّفي[2]. بشكل عام، على كل حال، يبدو من المعلومات المتوافرة لدينا أنّ علاقات وطيدة قد تواجدت بين النّخبة من العلماء وبين السّلطات المدنية والعسكرية.

مع ذلك، لا يمكننا إنكار أنه بالحفاظ على هذه الصّلات أظهرت طبقة الشّيوخ بعض اللّيونة والاستعداد لممالئة ذوي السّلطة والنّفوذ إلى حدٍّ تجاوز أبسط مقاييس الكرامة والاستقامة. وبهذا تأصّل الخضوع والتّكيّف مع الظّروف، وظهر الشّيوخ في أوقات اتّخاذ القرارات الحاسمة كأتباعٍ سلبيين أكثر من كونهم قادة فاعلين. وقد أدّى انشغالهم في مهمّة الحفاظ على الوحدة الاجتماعية ووحدة الدّين والدّولة إلى التّغاضي عن أسطع المخالفات باتباع أوهن معايير الحكم وإقرار المقاييس الأخلاقية المزدوجة[3]. يمكن للحاكم البارع الذي يستغل غرورهم إيجاد أدوات جاهزة من بينهم تعمل على خفض أصوات الآخرين وإسكاتها[4]، مما يعرّضهم في كثير من

(1) الجَبَرتي ج 1 ص 127، 130؛ ج 1 ص 293، 301.

(2) المصدر السّابق ج 2 ص 18، 51، 98؛ ج 3 ص 210؛ ج 3 ص 268؛ ج 4 ص 62، 162؛ ج 7 ص 92؛ المُرادي ج 1 ص 53؛ ج 3 ص 167. ذكر المُرادي (ج 1 ص 224) حادثة أخرى مثيرة للاهتمام، قام فيها باشا دمشق «سُليمان البلطجي» (بالطّه جى) بمحاولة للحصول على قروض مالية بالإكراه من التّجّار إضافة إلى فرض «مُستحقات جائرة»، وبالمقابل عارض ثلاثة شيوخ بارزين تنفيذ أوامره. وبعد ذلك حصل على فرمان من السّلطان تقضي بنفيهم إلى صيدا، إلا أنه تمّ إرجاعهم بعد ثلاثة أشهر، وأقيم حفل استقبال عام عند وصولهم إلى دمشق وتقدم الباشا باعتذاراته ومنحهم ثياب الشّرف احتفاءً بهم.

(3) انظر الجَبَرتي يصف مُراد بك قائلاً: «لقد كان قاسياً ظالماً، لكنه يحترم العلماء ويقبل شفاعتهم، ويميل إلى الإسلام والمسلمين» (ج 3 ص 170؛ ج 4 ص 318)، وقد مدح رضوان بك (ج 3 ص 291؛ ج 7 ص 295-296). وبشكل مشابه يمتدح المُرادي السّلطان المغولي أورنگ زيب ويقول عنه إنه «ليس له نظير في عصره في ملوك الإسلام في حُسن السّيرة والخوف من الله سبحانه والجدّ في العبادة»، ثم يروي (دون تعليق) قصة قتله لأخويه (ج 4 ص 113-114).

(4) أثناء الحرب المدنية المديدة في مصر عام 1711، حصل كلّ من الطّرفين على فتوى من العلماء

الأحيان للشّك بأنهم يبيعون أنفسهم بسهولة[1]. من الصّعب تجنب الانطباع بأن مكانة العلماء قد تدنّت بشكل كبير، وبالرّغم من أنهم لا يزالون يمتلكون مظهر القوة، فإنه قد بدأ بالضّعف فعلاً؛ وتظهر تنازلاتهم المتكرّرة أنهم سيستسلمون أمام أيّة مواجهة جادة. لم يكن الوضع المثير للشّفقة الذي وصل الشّيوخ إليه خلال القرن التّاسع عشر نتيجة للإطاحة السّريعة بالنّظام الاجتماعي القديم فحسب، بل كان الذّروة المفاجئة لعملية طويلة أوهنت مكانتهم الأخلاقية بالتّدريج.

* * *

لصالحه (الجَبَرتي ج 1 ص 108؛ ج 1 ص 248). ولم يكن ضعف الأخلاق مقتصراً على الشّيوخ المصريين فقط، انظر مقدمة ابن خلدون (الكتاب الخامس، الفصل السّابع) ويحلّل فيه الكاتب، وهو يعمل قاضياً، العلاقات بين العلماء والسّلطات الدّنيوية. انظر الحاشية التّالية.

(1) هناك مثال مدهش عن علماء المدينتين المكرّمتين في بداية القرن التّاسع عشر، حيث توجد في مكّة وثيقة تحتوي على ملخص مطول لمبادئ الوهابيين بتاريخ 14 ذو القعدة 1225 (11 ديسمبر 1810) وقد أسهم في كتابتها الشّريف غالب وآخرون بمن فيهم مفتو المذاهب الأربعة. كتب الشّريف غالب ما يلي: «أقر بأنّ هذا المذهب الذي أقامه الشّيخ محمّد بن عبد الوهاب وصادق عليه إمام المسلمين سعود بن عبد العزيز، بإعلان وحدانية الله ورفض أي شريك له، هو المذهب القويم؛ وإن ما كان يمارس سابقاً في مكّة والمدينة، ويمارس الآن في سوريا ومصر والبلدان الأخرى إنما هو نوع من الشّرك وتحلّ دماؤهم وأموالهم؛ وكلّ من لا يعتنق هذا المذهب ويؤدي فرائضه كما وردت في هذه الصّحيفة يكون قد كفر بالله وباليوم الآخر. كتبها الشّريف غالب بن مساعد غفر الله له». (ترجمة عن صورة من الوثيقة الأصلية الموجودة الآن في مكتبة جامعة لايدن). وفي سجلات قصر عابدين في القاهرة هناك مذكرة من أهل مكّة إلى محمّد علي لتخليصه لهم من اضطهاد الوهابيين الذين ظلموا وتعسفوا وأحلوا دماء المسلمين وأرجعوا كل من أتى زائراً بيت الله الحرام، وقعها في 10 محرم 1228 (13 يناير 1813) شيوخ وأعيان مكّة بمن فيهم المفتي المالكي (محمّد عربي البناني) والمفتي الحنبلي (محمّد بن يحيى) اللذان كانا قد وقعا الوثيقة السّابقة.

الفصل العاشر
نظم وأساسيات القانون

1. طبيعة القانون الإسلامي

لقد تشكّلت النّظم الخاصّة بالقانون الإسلامي خلال ما يزيد عن ألف سنة، وليس هدفنا هنا أن نعطي، ولو لمحة مختصرة عنها، وبشكل خاص كونها متوفّرة في عدد من المراجع بتفاصيل قليلة أو كثيرة[1]. إنما ترتكز طبيعة هذا الفصل على جوهر القانون، الذي يشكّل بطبيعته جزءاً أساسياً من المشاكل المطروحة في هذا الجزء والأجزاء اللّاحقة، ويعتمد بشكل خاص على صفتين أساسيتين تميّزانه عن النّظم والقوانين الغربية. بالدّرجة الأولى، هو نتاج لمبدأ التّحكيم بالإجماع بشكل مختلف عن القانون

(1) من أهمها: J. Sachacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts* (Berlin, 1935) *(Ḥanefî)*; David Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita* (Rome, 1926) (*Mâlikî and Şâfi'î*); Th. W. Juynboll, *Handbuch des Islämischen Gesetzes* (Leiden, 1910) (*Şâfi'î*); E. Sachau, *Muhammedanisches Recht* (Berlin, 1897) (*Şâfi'î*), والعديد من ترجمات كتب القانون العربية (مثال: C. Hamilton, *The Hedaya* (London, 1791 and 1870) (*Ḥanfî*). وهناك دراسات أعمّ لدى C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. ii (Leiden, 1923); C. H. Becker, *Islamstudien*, vol. I (Leipzig, 1924); and M. Morand, *Introduction à l'Études du Droit Musulman Algérien* (Algiers, 1921). انظر أيضاً المقالات المجموعة في «القانون في الشّرق الأوسط» (ed. By Khadduri and H. J. Liebesny), vol. I, Middle East Institute, Washington, D.C., 1955.

البرلماني، بحيث يتم تبنّي هذا القانون من قبل الدّولة بما فيه من تشريعات دون أن تتدخل في تشكيله أو تحديد أساليبه ومقرّراته. ثانياً، إن أساس القانون أخلاقي وليس قانونياً، وهو نابع من تعاليم القران الكريم بمعالجته للسّلوك الاجتماعي، وهذا بدوره يتوافق مع الواجب الدّيني ووعي المؤمن، وفي حالات استثنائية تطبق عقوبات معيّنة لتعزيز هذا القانون.

كان لهذين العاملين دور في تطور الشّريعة عبر تاريخها الطّويل. هذا وكنا قد ذكرنا في الفصل الأول بعض الخلافات التي حصلت بين الفقهاء في كيفية تطبيق الأحكام وتفسيرها، وبشكل خاص من خلال البحث عن أحكام منطقية للقضايا المستجدّة بحيث يتم التّوصّل إلى نقطتين كمرجع أساسي هما الموافقة بالإجماع، وقد حظيت هذه النّقطة بأهمية كبيرة كمصدر للقانون بعد القرآن والسُّنّة النّبوية، وإذا اتخذت الأمّة بالإجماع رأياً ما أُغلق باب الاختلاف في هذا الأمر. أما النّقطة الثّانية، فهي التّسليم بأن اختلاف الآراء هو رحمة من الله مما يزيل حدّة الخلاف. وكما رأينا فالحقيقة هي أن فقهاء السُّنّة قد اعتمدوا أربعة مذاهب في هذا المجال هي المذهب الحنفي والمالكي والشّافعي والحنبلي، مع اعتراف كل صاحب مذهب بما ورد عن باقي الأئمة وبقاء بعض الاختلاف في التّفاصيل. وبهذا لا يوجد قانون أو صيغة واحدة تُدعى القانون الإسلامي بل توجد أربع مدارس تفسيرية للقانون الإسلامي، ويمكن في قضية معيّنة وجود حكمين أو حتى ثلاثة أو أربعة كقانون على نفس الدّرجة من التّساوي وجميعها شرعيّة. ومع هذا فقد يختار كل قاضٍ أو فقيه حُكماً أو قراراً بما يتناسب مع مدرسته أو مذهبه.

لم تتمكن الدّولة من تغيير هذا الموقف، مع أنها قادرة على اختيار منهج واحد كما حصل في عهد الدّولة العُثمانية باختيار مذهب واحد للتّشريع وجعلت موظفيها يقرُّون به، لكنها لم تستطع إيقاف نشاطات التّابعين للمذاهب الأخرى أو إلغاء شرعية آرائهم. وهي لم تتمكّن حتى من جمع هؤلاء المشرّعين تحت منهج واحد باحتمال الأخذ بعدّة آراء لاختيار ما يناسب، أو اعتماد فكرة قانون صادر عن الدّولة كمنافس للشّريعة،

لأن الشّريعة السّماوية هي أعلى وأرفع مقاماً من أي قانون لدولة ما، وبالتّالي يتوجب على الدّولة الحرص على تطبيق هذه الشّريعة السّماوية. لقد كان هذا الأمر معترفاً به نظرياً، لكن الظّروف التّاريخية تآمرت لخلق صدع بين الدّولة والقانون مما أدّى بالتّالي إلى عواقب وخيمة للطّرفين.

خلال القرن الأول من الإسلام، عندما كانت الشّريعة لا تزال في بداية تطوّرها، اعتُمد التّحكيم التّقليدي العربي كمرجع داعم لتنظيم قوانين دولة الخلفاء الأمويين. ومع بدايات تطبيق التّشريع الإسلامي نشأت معارضة ضد تطبيق المنهج التّقليدي الذي كان شائعاً، وقد بُذلت الجهود للجمع بين تطبيق القانون بشكل عملي مع القانون الأخلاقي الجديد الآخذ في النّمو مترافقا مع مظاهر وأفكار الإسلام[1]. وقد كانت المدارس التي تأسّست وانبثق عنها القانون الإسلامي تمثّل نجاحاً للنّظام القانوني الإسلامي الآخذ في النّمو والمتمثّل بالشّريعة واعتُرف به رسمياً في زمن الخلافة العباسية في بغداد كقانون سائد في المحاكم الشّرعية (*maḥâkim şer'îya*).

مع كل ذلك، بقي التّطبيق الإداري بعيداً عن سيطرة الفقهاء ومالت باتجاه سلطة القاضي. وحيثما بقيت الشّريعة هي مصدر القانون نظرياً، وبقيت تُطبّق بحذافيرها فيما يتعلّق بالواجبات الدّينية والعائلية، فقد ظلّت بعض مجالات القانون المدني والجزائي تُعالج من قبل سلطات أخرى مشكّلة نوعاً من التّحديد لسلطة القاضي دون أن يكون فيها معارضة للشّريعة بما أن القاضي هو رمز للسّلطة المدنية، أي السّلطان، الذي يستطيع تقييد سلطته[2] وإحالة رعاياه إلى محاكم أخرى. لكن ذلك أدّى ومنذ البداية إلى صراع في النّاحيتين النّظرية والعملية، وقد ترافق هذا الصّراع جنباً إلى جنب مع وجود آراء وأحكام فقهية مختلفة. وُجدت نقطة الضّعف الرّئيسيّة في المحاكم الشّرعية عند تنفيذ ما يخصّ القضايا الجزائية، وكانت الصّعوبات تكمن أحياناً في تنفيذ أحكام

(1) انظر: يوزف شاخت J. Schacht «أصول الفقه الإسلامي» (أوكسفورد، 1950).

(2) انظر كتاب تيان Tyan «تاريخ النّظام القضائي في بلاد الإسلام» (بيروت، 1943)، ص 19 وما يليها.

القضاة. ولتسوية هذا تم تحويل بعض السّلطات القانونية أو سلطة العقوبات إلى من يُدعى بالمحتسب كمشرف على الأسواق ومراقب للأخلاق العامة[1] وإلى ضباط الشّرطة الملكية[2]. بل أكثر من ذلك، فقد قام الخلفاء في بغداد بإنشاء محكمة مثيلة عُليا سميت بالمظالم *mazâlim* للنّظر في القضايا المدنية المهمّة والقضايا الجزائية وبشكل خاص عندما يتعلّق ذلك بالضّباط العسكريين والإداريين[3].

من الجدير بالملاحظة أن جميع المحاكم والمؤسّسات المذكورة لم يكن فيها خروج على القانون، ففي الشّريعة بحدّ ذاتها مجال واسع لاستقلالية القاضي وقراراته في القضايا الجزائيّة التي عبّرت عن قدرة تصرّفه كجهة عليا مستقلّة. ففي محكمة المظالم يمكن للخليفة أو السّلطان أو ممثله (المصحوب عادةً بقاضٍ جليل ذي خبرة) ممارسة السّلطة في الحكم وإيقاع العقوبة بمن يستحقّها. أما النّقاط التي ابتعد فيها عن مبادئ الشّريعة فقد جاءت بشكل مباشر من سوء التّطبيق، وبشكل خاص عندما قام المحتسبون وضباط الشّرطة بتجاوز صلاحياتهم، كما أن ديوان المظالم قد يلجأ أحياناً إلى التّملّص من الأنظمة المطبّقة أو من خلال الإطالة بالإجراءات القضائية، متجاوزاً بذلك أحكام الشّريعة. خلال حكم السّلاجقة أُوكلت محاكم المظالم إلى ضباط السّلطان، لكنها بقيت مرتبطة بالمحاكم الإدارية، ومع تطوّر نظام الإقطاع العسكري تمّ تحويل بعض المهام الرّوتينية إلى محاكم قاضي العسكر[4]، فهو الوحيد المخوّل بمحاكمة القوات العسكرية النّظامية وتقدّم إلى محاكمه بالتّالي معظم القضايا التي تعنى بالممتلكات الخاصّة. وكانت القوانين الخاصّة بالسّلاطين العُثمانيين والسّلطات القضائية الواسعة لقاضي العسكر هي النّهاية المنطقية لهذه العملية.

هذا وقد أدّى التّدخّل من قبل الدّولة في طريقة إدارة وتنظيم القانون إلى صدع كبير، شائع في العلاقات الإنسانية وخصوصاً في الأنظمة الاجتماعية – الدّينية،

(1) انظر تيان ج 2 ص 436 وما يليها.

(2) المصدر السّابق ص 352 وما يليها.

(3) تيان ج 2 ص 141 وما يليها.

(4) المصدر السّابق ص 289.

بانقسام النّاس بين متعصّبين داعمين للمثالية المطلقة وهؤلاء الذين سعوا في الحدّ الأدنى للحفاظ على نوع من العلاقة بين الشّريعة والدّولة. تمثلت الطّبقة الأولى بعدد كبير من الفقهاء المسلمين الذين لم يهتمّوا بالمشاكل المتعلّقة بممارسة السّلطة على أرض الواقع والحاجة إلى التّعديل بما يتلاءم مع ذلك، مكتفين بالمحافظة على تطوير الهيكلية القائمة للشّريعة من ناحية المهام أو النّواحي الإدارية. كان استنباط الأحكام الفقهية منذ البداية عنصراً أساسياً في منهجهم، لكنهم إن لم يهتموا باعتماد ضرورة ربط الاستنتاجات بمواقف الحياة اليومية، فقد كانوا يتبعون النّشاط الفكري الإسلامي الذي ساد في العصور الوسطى باعتمادهم أساساً على القرآن الكريم الذي لا يقبل الخطأ وعلى السُّنّة النّبوية، دافعين بالاستنتاج والاستخلاص والتّحليل المنطقي إلى أقصى الحدود. ومع هذا فإنّ أغلبية المشرّعين قد بقوا مخلصين بالكامل لأحكامهم واستنتاجاتهم التي تتحوّل إن فقدت ارتباطها بالحياة الواقعية إلى مجرّد حُجّة منمّقة. وبمرور الوقت أصبح من المنطق ومن المعلوم بأن طريقة نشوء الأحكام كانت مثالية بالأغلب، ولا يُتّهم الفقهاء بذلك بشكل واضح، بل نجد في النّص المقتبس عن الغزالي أنه ينسب الابتعاد عن الشّريعة إلى الانحطاط الذي حدث في ذلك الزّمان.

ومع ذلك، فقد بقي هذا النّظام المثالي صالحاً قانونياً. وكانت آراء أبسط الفقهاء، في حال تمّ الموافقة عليها من قبل الأغلبية، يمكن أن تحدّد كيفية تطبيق محاكم الشّريعة للقانون في الإمبراطورية بأكملها دون أن يتطلب ذلك أيّ ترخيص من السّلطان أو حتى من شيخ الإسلام. وبالفعل هناك مجموعة من القرارات القانونية «فتوى عالمگيري» *Fetwâ 'Alemgîrî* جمعتها لجنة علماء في الهند في نهايات القرن السّابع عشر وغدت منهجاً ومرجعاً للفقهاء وانتشرت بشكل واسع في الأراضي العُثمانية خلال القرن الثّامن عشر[1].

إن حقيقة كون الشّريعة لم تتوسّع لتصبح نظاماً رسمياً إنما يعود على الأغلب إلى

(1) يقول المُرادي ج 4 ص 114 إنها اشتهرت في الحجاز ومصر وسوريا وبلاد الرّوم، وصارت تُستخدم في كل أقطار العالم وشكلت مصدراً يعتمد عليه المفتون كمرجع لفتواهم.

الظّروف التي رافقت نشأتها. يوصف القرآن من قِبل الكتّاب الأوربيين ككتاب قانون ومحمّد كمشرّع للقانون. صحيح أننا قلنا سابقاً إن مصادر القانون الإسلامي هي القرآن والسُّنّة النّبوية، لكن التّصريح السّابق ينبئ عن فكرة متناقضة بالكامل. فلا يوجد في القرآن قانون أكثر من الموجود في التّعاليم المسيحية، والأحكام القانونية المنسوبة إلى محمّد معروفة حتى من قِبل معظم الدّارسين الإسلاميين بطبيعتها الغامضة. ومع أن النّبي محمّداً قد «شَرَّع» في مناسبات معيّنة، فإن أساس «تشريعه» ليس قانونياً بل هو أخلاقي. إنه لم يضع صيغة قانونية مفصّلة، ولكن وضّح ودلّ على المنهج القويم موضحاً الخطأ والصّواب. وحتى معظم الآيات القرآنية، وإن شابهت نوعاً ما نصّاً قانونياً، إنما هي بطبيعتها ذات سمة أخلاقية تستنهض المشاعر الدّينية.

كانت هذه السّمة الرّوحية الدّينية موجودة عند فقهاء العراق والمدينة، وقد ظهرت معالمها بشكل أوضح خلال القرن الثّاني واتّخذت الشّريعة شكلها النّهائي. كانت مبادئ ومفهوم الفقهاء ذات طابع أخلاقي - ديني، ومن خلال هذا الفهم والجهود التي بذلت لتطبيق الشّريعة بشكل قانوني وأصبحت ذات صبغة أخلاقية. حتى من حيث التّصنيف صارت الأحكام مُدرجة تحت أعمال ذات طبيعة أخلاقية كالفرض والمندوب والمباح والمكروه والمحرّم. وبهذا يمكن تلخيص الشّريعة بوصفها منهجاً من الواجبات، وفي لكثير من الأحيان تكون طبيعة العقوبات دينية وليست مدنية، وفي بعض الحالات لا يُطبّق أي نوع من العقوبات.

ومع أنّ القانون الإسلامي بقي محافظاً على طبيعته الأخلاقية بالرّغم من مرور الزّمن والتّقدّم الذي حصل، فقد تعرّض للخطر، ككل قانون لا تُطبّق فيه الآراء الفقهية على أرض الواقع. فالإسلام المثالي من حيث المفهوم هو العدالة بحدّ ذاتها، وبذلك هو أقرب إلى القانون الإنكليزي العام من القانون الرّوماني التّشريعي، وفي حين بقيت حقوق الفرد محفوظة، فقد بقي الصّالح العام ينال قسطاً وافراً من الاهتمام. كانت مدارس القانون الأولى مدركة لهذا المبدأ وعُرف لديها بأسماء مختلفة[1]، لكن

---

(1) انظر الموسوعة الإسلامية مادة «استحسان واستصلاح» (Schacht).

الفقهاء المتشدّدين الذين أتوا لاحقاً حاولوا، وبناءً على منهجية معيّنة، القيام بإنكار شرعيّة هذا الأمر أو حصره قانونياً ببعض القضايا، لكنهم وللحقيقة لم ينجحوا تماماً في ذلك لأسباب سنوردها لاحقاً. أما نقاشاتهم عند استعراض الشّريعة فقد زادت من مظهرها الصّارم المتشدّد الذي اعتبره كلّ الذين كتبوا عن القانون الإسلامي تقريباً صفة رئيسية لها.

من جهة أخرى كان على دارسي القانون هؤلاء، الذين قبلوا بتطبيق الأمور بشكل عملي كقضاة في المحاكم الشّرعية، أن يسوّوا بين هذا النّظام المثالي وبين الظّروف الحقيقية التي وُجدت على أرض الواقع في زمانهم ومكانهم، على حساب، كما ذكرنا سابقاً، بعض الخسارة لكبريائهم أمام زملائهم الأشد تعصّباً. لم تكن هذه التّسويات دائماً بسبب تدخّل الدّولة، ولكن غالباً نتيجة الممارسة العملية للقانون التي فرضت نفسها ليضعها القضاة في اعتبارهم. منذ البداية فُرض على فقهاء الإسلام، حتى وإن رفضوا ذلك، الانتباه إلى العادات الشّائعة بين النّاس الذين انضووا تحت لواء الإمبراطورية الإسلامية. نظرياً، يجب أن تكون الشّريعة متفوّقة على هذه العادات والتّقاليد، وكانت من إحدى مهامّ القضاة الحرص على إظهار هذه النّظرية بلا توقّف بشكل عملي. ولكن الإصرار على تطبيق العُرف كان يتناقض أحياناً مع تطبيق ما يعتبره القاضي أولويات بالنّسبة له، وبالمقابل وجد منفّذو القانون الأخذ ببعض الأعراف والعادات المتأصّلة بمرور الزّمن أكثر عدلاً لمختلف النّاس، مع أنها في بعض الحالات قد تتعارض مع نصوص الشّريعة، وأصبح تطبيق القانون يتطابق نوعاً ما مع عادات والأعراف المتبعة في كل بلد[1]. كانت فطنة القضاة في جدّية أي قضية تقضي في حال الضّرورة باللجوء إلى ما يسمى الشّروط *şurût*، والحيل *hiyal* أو عن طريق

(1) يطبّق هذا بشكل خاص على العقود والالتزامات، ويجب عدم المبالغة في أهمّيته، إذ كان الأهم في قضايا الأحوال الشّخصية هو إظهار الشّريعة كقانون يدمج ويساوي بين جميع النّاس على اختلاف أصولهم وجمعهم تحت مظلّة الشّريعة. ومع أن القانون العام، كما اعتبرته هذه المحاكم، هو نوع من الإطار الخارجي للشّريعة، فقد بقيت مبادئ الشّريعة محترمة بالرّغم من القيام أحياناً بتجنب قوانينها المباشرة.

التّفسيرات التي تطوّع النّص القانوني ليناسب حالات معيّنة. هذا الأمر هو أقلّ بشاعة مما يبدو عليه[1] حتى ولو استنكره بعض المتشدّدين في تطبيق القانون. وفي كثير من الأحوال لم يكن تطبيق القانون بيد القضاة وإنما كما سنعرض لاحقاً، بيد سُلطات أخرى دنيوية.

خلال القرون الأولى، كان من الممكن تبرير تطبيق المراسيم الإدارية بنفس الطّريقة، ولكن عندما ضعف تأثير الفقهاء من النّاحية القانونية، وجد القضاة أنفسهم مضطرين للاعتراف ببعض الممارسات (كالإكراه والضّرورة) والتي تناقضت مع أصول وأساسيات الشّريعة. وبما أن القضاة كانوا يعتبَرون جزءاً من باقي الأقسام الإدارية التي ذُكرت سابقاً في هذا الفصل، فإن الحدود بين الشّريعة كقانون وبين تطبيق الحكم من جهة الإدارة والسّلطة، لم تكن بهذه السّهولة من حيث الفصل بينها أو تحديدها واقعياً. خلال حكم السّلاطين المماليك في مصر، قام الكثير من القضاة بتطبيق قانون الشّريعة مترافقاً مع قانون للعقوبات ذي صفة أقلّ رسمية من الشّريعة، فهو يعتمد على أعراف وقوانين معلومة لدى النّاس وقد عُرفت باسم السّياسة[2] *siyâsa*. أمّا الابتكار الذي قُدّم في عهد السّلاطين العُثمانيين فكان ببساطة الفصل بين الشّريعة وبين قانون إدارة الدّولة بظهور «قانون نامه». وبهذا أظهر السّلاطين اهتمامهم بالمحاكم الشّرعية لتشكيل دولة ذات أُسس قانونية متينة، ومع هذا لم يتردّدوا في تقديم الكثير من الأحكام أو إصدار عقوبات جديدة متناقضة مع نصوص الشّريعة التي طوّرها فقهاء القرون الأولى[3].

---

(1) يعتبر التّحايل بشكل أساسي مزيّة لها شروط معيّنة، فهي متاحة من اللّه للإنسان للتّصرّف، ولكن تحت ظروف خاصّة. انظر الموسوعة الإسلامية مادة الشّريعة (بقلم شاخت Schacht). انظر أيضاً ابن نسيم «الأشباه والنّظائر (القاهرة، 1289) ص 218 وما يليها، وشاخت Schacht «أدب الحيل العربي» في «الإسلام» ج 15 ص 211-232.

(2) تيان ج 2 ص 161 وما يليها.

(3) على سبيل المثال: عقوبة الشّريعة لجرائم مثل السّرقة والزّنا والنّميمة وشرب الخمر كانت قانونياً جميعها أو جزء منها قابلة للتّعويض عن الحكم بغرامة مالية، وهي طريقة من العقاب غريبة عن الشّريعة. انظر يوزف شاخت J. Schacht «الشريعة والقانون في مصر الحديثة» في

كخلاصة، يمكن القول بأنّ الشّريعة في صياغتها الأولى كانت متطابقة مع حسّ المسلمين ووعيهم، ومن تبعهم من الأجيال اللّاحقة، بشكل مثالي أخلاقي أكثر منه قانوني بالمعنى الدّقيق، وهو ما يمكن أن يمثّله المجتمع المسلم. أما التّطبيق العملي للمحاكم فيعكس النّقص الذي عاشه المجتمع الواقعي لتطبيق تلك المثالية، لكن ذلك لا يعني الاعتقاد بأن الشّريعة غير قادرة على التّلاؤم مع الظّروف والوقائع الحديثة. صحيح أنها كانت من النّاحية النّظرية غير قابلة للتّغيير، لكن عندما قام الحكّام الأوائل بنقلها والحفاظ عليها من جيل إلى جيل، لم تختفِ مطلقاً من كتب القانون، وما أصبح غير مقبول من هذه الكتب تمّ إهماله بحيث حلّت محله قوانين جديدة. ومن الممكن لفقيه مثابر ومجتهد أن يقوم من وقت إلى آخر بإعادة بعض القوانين التي تمّ نسيانها وذلك «لإبقاء السُّنّة حية بشكل دائم»، ولكن سيكون عمله هذا مثيراً للنّقد أكثر من كونه مثيراً للإعجاب والتّقدير. «من الممكن ألا يوجد شيء مثير للاهتمام لدى الشّرقيين بالنّسبة للغرب مثل هذه الطّريقة في تشكيل القانون، والتي هي بعيدة بالكامل عن طريقة التّشكيل النّظامي، لكنها مليئة بالصّيغ والأحكام التي لم تتجاهل أياً من الظّروف أو الوقائع التي تميّز بين الحق والباطل»[1]. كان النّظام الإسلامي القانوني كما رأينا يضم نخبة معيّنة من الفقهاء الذين عُرفوا باسم المُفتين[2] *Muftîs*، والذين كانت مهمّتهم في الحقيقة إرشاد من يقومون بالأخذ بهذه القوانين ومعاقبة من يخلّ بها. بهذه الطّريقة كان من غير الوارد حدوث تحريف خلال وضع الشّريعة وحفظها بشكلها المليء بالمبادئ النّظرية التي بنيت عليها، لذلك ذهب الكثير من المدققين الأوروبيين – وكذلك بالنّسبة لبعض المؤسّسات الإسلامية الأخرى – إلى اعتبارها منظومة قديمة جامدة ينقصها الطّابع العملي، وهي بذلك تشكل عائقاً في وجه التّطوّر

«الإسلام» ج 20 ص 211 وما يليها. وإنّ حدود الشّريعة القديمة على تجاوزات من هذا النّوع كانت منذ زمن بعيد سمة أساسية من أحكام المذهب الحنفي.

(1) «سياسة الاستعمار» A. de Kat Angelino ج 1 ص 73. النّص بكامله يستحق الدّراسة من وجهة نظر القانون الإسلامي، بالرّغم من أنه يشير إلى القانون العُرفي.

(2) انظر القسم الثّالث من هذا الفصل.

والتّقدّم. وسنقوم بتوضيح هذا النّقد لاحقاً. ولكن حالياً، وبهدف توضيح النّقطة، يكفينا القول إنه بالرّغم من المظهر القاسي للشّريعة فإنها قد أظهرت واقعياً نوعاً من المرونة وحقيقة تمكنت من تلبية جميع متطلبات من عاشوا تحت سلطتها.

من الطّبيعي إذن إدراك أن المثالية لا يمكن تحقيقها دائماً، ولكن من الأسهل تطبيقها أو الحصول عليها ضمن البنية التّعاونية للمجتمع الإسلامي، وقد قمنا بذكر هذه الفكرة مراراً وتكراراً، إذ تبقى الأهداف العامة لكل مجموعة صغيرة نسبياً قابلة للفهم بشكل أوضح. وبالنسبة للفرد، باعتماده الواضح على المجموعة وبما يشمله ذلك من تقارب وارتباط لعلاقاته بباقي أفرادها، فكان لديه إدراكٌ بشكل أكبر بأن سعادته الاجتماعية مرتبطة بباقي أفراد المجموعة ككل. وقد شكّل هذا نوعاً ما درجة من التّقارب بين المسلمين في تطبيق القانون الإسلامي، وهي نقطة تأخذ بعين الاعتبار علاقة كلّ قضية بالصّالح العام للمجتمع، صغيراً كان أم كبيراً، وذلك مختلف بشكل كليّ عن أنانية عدالة المجتمع الغربي، والتي تحمل مع أهدافها الأخلاقية وطريقة معاقبتها لتجاوز القانون، نوعاً من الرّضا بإشباع الحسّ الأخلاقي لدى النّاس.

2. القضاة

لقد تمّت الإشارة في الفصل الأول إلى أن إقرار الشّريعة والحفاظ عليها كان واحداً من المبادئ الأساسية للحكم في السّلطنة العُثمانية. وخلال العهود التي سبقت العُثمانيين ومن سبقوهم بالحكم في مصر وسوريا كانت السّلطة القضائية للشّريعة قد تضاءلت بشكل مؤسف. أما السّلاطين المماليك فقد حرصوا على إبقاء أنفسهم محاطين بالعلماء والشّيوخ، باختيار القضاة الرّئيسيين للمذاهب الدّينية الأربعة، ولمرافقتهم في مواكبهم خلال تقدّم فتوحاتهم في سوريا، ولكن هذا المظهر اللّامع بالكاد أخفى الطّمع المتنامي من قبل الحكام للسّيطرة على حقوق القضاة، وتغليب القوانين السّياسية على القوانين الشّرعية[1]. فكان التّعديل العُثماني مُرحّباً به، كما

(1) للعلاقة بين المماليك والعلماء انظر Wiet, *Précis*, ج 2 ص 239؛ Gaudefroy-Demom-

ظهرت نتائجه بشكل فوري حيث أعلن بأن القضاء له اليد العليا المطلقة على جميع السّلطات، فأُعطيت الشّريعة صلاحياتها من جديد (ولو أنّ هذه الصّلاحية خاضعة لسلطة القانون) ومُنحت بشكل رسمي من قبل سلطة الدّولة.

من خلال وصف تنظيمات العلماء في الفصل السّابق، اغتنمنا الفرصة لإظهار كيف أن السّلاطين أعادوا تنظيم الخدمة القضائية في السّلطنة، من خلال ما تجلّى بشخصية شيخ الإسلام وقاضيي العسكر في الرّوملي والأناضول. ويتبعه، كما رأينا، رتبة الملالي الكبار الذين شغلوا منصب القاضي الرّئيسي في العاصمة والمدينتين المكرّمتين وبورصة وأضنة ودمشق والقاهرة والقدس وإزمير وحلب ومراكز أخرى[1]. وتحت هذه الرّتب يأتي الملالي الأقل أهمية على درجتين مختلفتي الأهمية، ينتمي قضاة بغداد وديار بكر إلى أعلاهما، بينما تضمّ الأخرى القضاة العاديين ونائبيهم أو ممثليهم.

تمّ تصنيف القضاة التّابعين ضمن ثلاث فئات: أوروبية وآسيوية ومصرية. يتم تعيين المختصين بآسيا ومصر من قبل قاضي العسكر في الأناضول، وهؤلاء الذين في أوروپا من قبل قاضي العسكر في الرّوملي الذي تمتدّ سلطته القضائية إلى شمال أفريقيا وشبه جزيرة القرم. كانت الفئات الثّلاث منفصلة بالكامل بحيث لا يوجد نقل للسّلطات بين القضاة. كان النّهج مُعقداً بتشكيله، وكان لكل منصب درجات معيّنة وفقاً لمسؤولياته، بحيث يسعى كل قاضٍ لرفع درجات تقييمه. للخدمة الأوروپية تسع درجات، الدّرجة التّاسعة والأعلى تشكّل من قبل «ستة الرّوملي». أما الخدمة الآسيوية ففيها عشر درجات والمصرية (التي تضم ستة وثلاثين قاضياً) تمتلك ست درجات. كانت الدّرجة الثّانية في الأهمية في الخدمتين معاً تسمى الموصلة *mûșile*، والأعلى

---

bynes, La Syrie, pp. 1xxvi sqq. انظر تيان ج 2 ص 316–317؛ مقدّمة ابن خلدون ج 2 ص 17–18.

(1) كان القاضي الرّئيسي في العواصم الإقليمية وبشكل خاص في القاهرة يسمى محلّياً بقاضي العسكر. انظر شابرول ص 236؛ محمّد توفيق البكري «بيت الصّدّيق» ص 61 (مقتبساً عن مقال عبد الغني النّابلسي).

هي «ستة الأناضول» و«ستة مصر» على التّرتيب[1].

لغاية منتصف القرن الثّامن عشر كانت جميع هذه المناصب تُمنح سنوياً[2] وبشكل رئيسي للقضاة النّاطقين بالتُّركيّة[3]، وجميعهم يتم تعيينهم من قِبل قاضي العسكر، وكانوا مسؤولين أمام قاضي الرّوملي أو الأناضول وليس أمام القاضي المحلّي. كان يُطلب من جميع القضاة المعيّنين في الأقاليم أن يقيموا في إقليمهم عدا اثنين من القضاة الرّئيسيين يتواجدان في العاصمة ويعمل قاضي القسم الأوروبي كمستشار لقاضي العسكر في الرّوملي، وقاضي آسيا ومصر كمستشار لقاضي العسكر في الأناضول، ويُعرفان باسم «تَخْتَه باشى»[4] *Taḫta Başıs* أي «رأس القائمة»[5]. ومن الملاحظ أنه من النّادر أن يبقى قاضٍ عُثماني بنفس المنصب طوال حياته.

لم يتمّ تقاضي أيّ ميري من قبل القضاة، بل كان عليهم دفع أجور ورسوم ثابتة عند مراسم التّعيين، وتُكرّر هذه الإجراءات في حال تمديد الخدمة[6]. هذه الرّسوم كانت على كل حال قد اتُّفق عليها عندما حُسبت مكاسب القضاة بمئات من الأقجات[7] وهذا لا يتوافق أبداً مع الرّسوم التي توجّب على الطّموحين دفعها في القرن الثّامن

(1) يبدو أنه كان هناك ستة قضاة في الرّتبة العليا؛ وفي أوروبا كانت هناك رتبتان أدنى منها، وفي الأناضول ثماني رتب أدنى، بينما كان هناك في درجة ستة الرّوملي ثلاثة عشر قاضياً، وفي درجة ستة الأناضول خمسة عشر قاضياً. واحتفظت كل درجة في مصر بستة قضاة.

(2) كانوا يُعيّنون مدى الحياة ثم أصبح تعيينهم سنوياً منذ نهاية القرن السّابع عشر، وذلك بهدف منع الفساد الذي قد ينتج عن البقاء فترة طويلة في منصب واحد، وأيضاً لإيجاد فرص لتعيين عشرات المرشّحين الآخرين. انظر الفصل التّاسع من الكتاب.

(3) يبدو من كتابات المُرادي ومن الأسماء التي أعطاها العريشي في تقريره أن العلماء المحلّيين كانوا يعيّنون في هذه المناصب.

(4) دوسن ج 4 ص 569–573. تَخْتَه تعني «اللوح»، وهنا لوح يحمل قائمة بالأسماء.

(5) الجَبَرتي ج 4 ص 260، ج 9 ص 203. يذكر المُرادي أن قاضي دمشق احتفظ بمنصبه مدة خمس سنوات. ج 4 ص 219.

(6) كان مقدار هذه الرّسوم حوالي 250 آقجَه عند التّعيين (و150 آقجَه عند التّثبيت) لقاضي الدّرجة الأولى، بينما يبلغ 67 آقجَه لقاضي الدّرجة التّاسعة.

(7) هامر ج 2 ص 389–390.

عشر. وكجميع المناصب الرّسمية كانت وظيفة القاضي تُمنح بمبالغ عالية نوعاً ما، فالقاضي الرّئيسي في القاهرة كان يدفع 10,000 بارة *paras* شهرياً إلى شيخ الإسلام بالإضافة إلى المبالغ غير المحدّدة التي تدفع إلى قاضي العسكر في الأناضول[1]. وقد قيل بأن القاضي الرّئيسي في دمشق قد أنفق حوالي 30,000 أو 40,000 دوكات ducats حتى حصل على منصبه[2].

بما أن مذهب الإمام أبي حنيفة كان المذهب الرّسمي المتّبع خلال حكم العُثمانيين، فإنّ الحكومة العُثمانية لم تقم بتعيين سوى القضاة الحنفيين، وطُبّقت قراراتهم وحدهم في القضايا القانونية. بينما تبعت نسبة هي ليست بالقليلة باقي المذاهب الأربعة (كما حدث في الحقيقة بشكل عام في مصر وسوريا)[3] وقد بدا بأن السّلطات المحلّية قد عملت على تعزيز اتّباع المذهب الذي وُجد وتأصل مع تاريخها[4] لكن حدود هؤلاء القضاة وتبعيّتهم للقضاة الحنفيين بقيت غير واضحة. ويبدو أن الأمر نفسه ينطبق على قضاة الشّيعة، وفي لبنان كان قاضي الدُّروز يُعيّن من قبل أمير الدُّروز[5].

عند تولّي القضاة لمسؤولياتهم كانوا يقومون بتعيين نائب أو أكثر ينظّم عددهم بحسب الحاجة. ولكن من المُلفت للنّظر وما يدعو للملاحظة هو التّغيير الذي حصل في مفاهيم الحكام في الدّولة العُثمانية، ففي عهد سليمان تمّ إصدار قانون يمنع

---

(1) وفقاً لشابرول ص 236.

(2) وفقاً لتقرير من البندقية مقتبس من لامنس Lammens «سوريا» ج 2 ص 61.

(3) كان معظم سكان مصر العليا وسوريا من أتباع المذهب الشّافعي، أما مصر السّفلى وبعض أنحاء سوريا فكان أهلها مالكيين. وكان معظم الحنابلة في نابلس وهناك القليل منهم في المدن السّورية والعراقية كدمشق وبعلبك وبغداد، وهم غير موجودين في مصر كما يقول الجَبَرتي ج 4 ص 229، ج 9 ص 139.

(4) قاض شافعي في دمشق، المُرادي ج 4 ص 126، وفي الموصل ج 4 ص 69؛ وقاض مالكي 4 ص 109؛ وقاض حنبلي 1 ص 219، 254؛ ج 3 ص 8. في نهاية القرن الثّامن عشر ألغيَت مناصب هؤلاء القضاة وتّم إيقاف عملهم في مصر، وكان العريشي يتحدث عن القاضي والمفتين الأربعة أما الجَبَرتي فقد ذكر أن إيقاف عمل القضاة الثّلاثة غير الحنفيين تم بعد عام 1802.

(5) ڤولني ج 1 ص 454.

القضاة وبشكل قاطع من بيعهم حق إصدار القرار لنائبيهم، وقد أمر سليمان باشا مصر بالتّصرّف الفوري لمعاقبة كل من يُعتبر مخلّاً بهذا الأمر المُفسد، وكان قاضي القاهرة قد تلقّى فرماناً يخوّله بتعيين العدد الذي يراه مناسباً كنوّاب له[1].

تنوّع النّواب في القرن الثّامن عشر، مع أنه في البداية كان الغرض من وجودهم محصوراً بتمثيل الملالي أو القضاة الذين عيّنوهم في النّواحي التّابعة لمولوياتهم *mevlevîyets* أو أقضيتهم *kaḍâs*، وكانت المولويات تشمل في بعض الأحيان عدداً كبيراً من تلك النّواحي. في منتصف القرن السّابع عشر كانت مولوية أيوب تشتمل على ست وعشرين داراً، وتضمّ غَلَطة على الأقل أربعاً وأربعين[2]. في القاهرة كان هناك أحد عشر نائباً لقاضي العسكر؛ تسعة في مختلف أنحاء المدينة، وواحد في بولاق Bûlâķ والأخير في مصر القديمة، كل واحد منهم يتقاضى مبلغاً شهرياً على عمله[3]. وكانت باقي المدن كذلك، حتى الصّغيرة منها، مقسّمة إلى عدّة نيابات؛ ففي حلب على سبيل المثال كان هنالك أربع نيابات[4]. وصار أولئك النّواب يلقبون لاحقاً بنوّاب القضاء *Kaḍâ Nâ'ibis* لتمييز أعمالهم عن الأعمال التي يقوم بها النّواب في مراكز رؤسائهم والذين يلقّبون «بنوّاب الباب»[5] *Bâb Na'ibis*. وبالعودة إلى ما سبق ذكره، عندما يغيب القاضي أو المُلّا عن مركزه الرّئيسي كان يُعيّن نائباً خاصاً يمثله[6]. وفي النّهاية كان القضاة المتقاعدون والعلماء يملكون حقّ الحصول على عائدات مادية من محاكم تلك النّواحي، يتقاسمونها مع النّواب الذين عُيّنوا للقيام بواجباتهم القضائية[7].

---

(1) شابرول ص 232.

(2) أوليا Evliyâ نقلاً عن عُثمان نوري ج 1 ص 300.

(3) شابرول (ص 236)، وقد يصل المبلغ المدفوع من قبل كل واحد منهم إلى 900 بارة في الشّهر. انظر أيضاً الجَبَرتي ج 4 ص 248، ج 9 ص 178؛ العريشي ص 9، 15.

(4) المُرادي ج 1 ص63؛ ج 2 ص 49.

(5) من الاستخدام المتعارف عليه لكلمة: باب *Bâb*، در *Der*، قاپى *Kapı*، وتعني البوابة، وترمز إلى القصر أو المقرّ الرّئيسي.

(6) وصار هؤلاء النّواب يدعون لاحقاً مُلّا وكيلي *Mollâ Vekîli* أو قاضي وكيلي *Ḳâḍî Vekîli*.

(7) دوسّون ج 4 ص 573-576.

كان جميع النّواب المعيّنين من قبل الملالي أو القضاة ليُمثلوهم يحتاجون لموافقة واحد أو أكثر من قضاة العسكر. لم يكن عملهم مشابهاً للقضاة العاديين، وهو غير منصوص عليه من قبل السّلطنة، فلم يمتلّكوا نظام ترقية معيّن كما حصل مع الآخرين. كما كانوا غالباً من العلماء المحلّيين الذين يدفعون ثمن وظيفتهم من كل قاضٍ عند توليه منصبه، هذا وكان العمل القضائي يستمرّ على نهجه حتى في حالات التّغيير أو تولّي قضاة جدد المنصب[1]. وهناك وظيفة منفصلة ورابحة جداً كان صاحبها يُعرف بالقسّام *Kassâm* أي مقسّم المنح، والتي كانت تشترى من القاضي بمبلغ متفق عليه[2].

من خلال العادات القديمة كان يُسمح للقضاة بأن يتقاضوا رسماً بمعدّل 2,5 بالمئة من موضوع الحكم كطريقة تمكّنهم من تغطية نفقات المحكمة[3]. وكان هذا المبلغ يُستخلص إما من القضية قيد الدّراسة، عند الإمكان، أو تدفعه الجهة التي كسبت قضية التّحكيم[4]. وكان للقاضي أيضاً حقوق معيّنة عند بيع أو نقل الملكية، وعند تقسيم الإرث، بالإضافة إلى رسم صغير للتّصديق والتّوقيع على الأحكام والقضايا الأخرى

---

(1) يقول شابرول إنه بالرّغم من أن كلفة منصب النّيابة لم تكن معلومة تماماً، فإنها لم تتجاوز 40,000 بارة سنوياً كمعدّل وسطي. يقول الجَبَرتي (ج 2 ص 127، ج 4 ص 239-240) إنّ أحد الشّيوخ اشترى منصب النّائب في الأبيار لعشرة سنوات متتالية وحصل على ثروة ضخمة، وإن مملوكاً تابعاً له حصل على منصب مشابه في عدّة مدن. وقد عمل المؤرخ الدّمشقي المُحبّي el-Muḥibbî كنائب في كل من مكّة والقاهرة، المُرادي ج 4 ص 86. وقد نصّب أحد القضاة الأتراك في دمشق أخاه نائباً، المصدر السّابق ج 1 ص 32. وقد يكون النّوّاب أشخاصاً عاديين، المُرادي ج 1 ص 196-197؛ ج 3 ص 173.

(2) الجَبَرتي 4 ص 248؛ ميخائيل الدّمشقي ص 21.

(3) بما أن الموظفين والحجّاب والمترجمين يتقاضون أجورهم نظرياً من القاضي. يشير الجَبَرتي (ج 4 ص 248، ج 9 ص 178) إلى أنه في القضايا التي تخصّ العلماء والأمراء (أي الأشخاص ذوي المراتب العليا) قد تم تحديد أجورها من قبلهم «بما يتناسب مع رغبتهم في تقديم الولاء للقاضي». انظر أيضاً لاين Lane «المصريون المعاصرون» الفصل الرّابع.

(4) كان هذا الأمر مبدأ متعارفاً عليه، ومن سلبياته أنه شجّع ضعاف النّفوس على استغلال قضايا معيّنة، وبشكل خاص ضدّ غير المسلمين، بهدف استنزاف أموالهم عن طريق تعقيد القضية. انظر رَسل ص 121، ثورنتون «تركية» ج 1 ص 202-203، والجَبَرتي ج 4 ص 249، ج 9 ص 180 (الذي أشار إليها كطريقة استغلال نشأت حديثاً).

المقدّمة له من الجهات المختصة[1]. وكان على القاضي الرّئيسي في كل منطقة القيام بالمراقبة العامة للمساجد والأوقاف للحفاظ عليها وعلى المؤسّسات الخيرية الأخرى. وحيث، كما هو الحال في دمشق، تحتاج التّعيينات في مناصب شاغرة مهمّة كالتّدريس إلى شهادة خاصّة، كان القاضي يعيّن المرشّحين في تلك المناصب بعد أن تخضع للتّأكيد من إسطنبول[2].

في النّظام العُثماني، لم يكن القاضي يمارس فقط المهام القضائية، وإنّما نوعاً من المراقبة على نهج السّلطات الإدارية. وبهذا شارك قضاة المدن السّاحلية في مصر في ضبط نشاطات ضباط الجمارك وقاموا بالمصادقة ومطابقة الحسابات قبل تقديمها إلى الپاشا[3]. ويتم استدعاء القضاة للوساطة في الخلافات التي تحصل من وقت لآخر بين الفئات المتنافسة، وحتى بين الپاشوات المتنافسين[4]، وفي مناسبات معيّنة كانوا يملكون السّلطة بعزل الپاشا[5]، وفي حال غياب حاكم قانوني يمكن للقاضي أن يتولّى الحكم في المدينة أو المقاطعة[6].

بالنتيجة، كان هنالك أكثر من طريقة تحت تصرّف القاضي من الممكن استخدامها

(1) الجَبَرتي ج 4 ص 248، ج 9 ص 178. يقول سيّد مصطفى (ج 1 ص 20) إن الرّواتب التي مُنحت للقضاة كانت قليلة بحيث تجد أنهم في عهد السّلطان بايزيد الأول كانوا يدعمونها بطرق غير مرغوب بها. وبهذا وُضعت رسوم محدّدة لخدماتهم القانونية، وسُمح لهم بتحصيلها. وقد لخّص العريشي مصادر دخل قاضي القاهرة، ص23.

(2) ومع ذلك كانت الشّهادة الصّادرة من إسطنبول تُمنح المنصب لمرشح آخر، المُرادي ج 1 ص 260؛ ج 2 ص 151.

(3) قانون نامة، ديجون ج 2 ص 225، 260؛ بَركان Barkan، *Z.E.E.* 1 ص 370. في المثال الأول تفاوض قاضي الإسكندرية على حمولة الحبوب مع التّجّار الأوروبيين، ديجون ص 221، بَركان ص 369.

(4) الغزّي 3 ص 293.

(5) ميخائيل الدّمشقي ص 4 (كعزلهم للجزار بعد انتهاء فترة ولايته الأولى على دمشق).

(6) ميخائيل الدّمشقي ص 14: مثل قاضي دمشق لدى وفاة الجزّار. وقد تأكد أيضاً وضع القاضي كحاكم فعلي في حادثة وفاة الپاشا من قبل قاضي الأحناف ابن نسيم (رسالة 17 في «مجموعات الرّسائل» المضافة إلى المجلد الثّاني من «الأشباه والنّظائر» إسطنبول، 1290، ص 55-56).

ليزيد من ثروته، وقد استُخدمت في أغلب الأحيان بلا شك. ويبدو أن التّعيينات السّنوية لقضاة جدد، مع حرّيتهم للقيام ببيع أو شراء وظائفهم، كانت بعيدة عن الواقعية أو السّيطرة، وسبباً لنشر الفساد. ومن الممكن ملاحظة تأثير هذا الفساد الذي نال من المناصب العليا المذكورة سابقاً، والذي كان مأساوياً إلى أقصى حدّ. إن نظام (معيشة الآريّه لق) *arpalık-ma'îşet* الذي تضمّن تعيين النّواب للقيام بالمهام القضائية، قد أتى بطريقة غريبة بحيث تجاوز القضاة المعزولين رسمياً، مع أن هذا النّظام قد وُجد ليستفيد منه المعزول وحده، ولمّا كان أبناء الملالي يحصلون على شهاداتهم وهم ما زالوا أطفالاً، فقد كانوا في أغلب الأحيان غير قادرين على القيام بالمهام المطلوبة، حتى ولو رغبوا بذلك، فكانوا يقومون بالاستعانة بالنّواب للقيام بتلك المهام. وبهذا وجد النّائب أو البديل كما أشرنا إليه، ولقب (بالمُلّا وكيلي) أو (القاضي وكيلي) *Kâḍî vekîli*. لم يُعيَّن نائب عن القاضي فقط للقيام بمهامه بل كان جميع الملالي الكبار الذين وُجدت وظائفهم في النّواحي أو المقاطعات يفضّلون عادة أن يقيموا في العاصمة ويرسلوا وكلاءهم إلى المدن التي من المفترض أن تكون مسرحاً لنشاطاتهم[1]. وقد وُجد تطبيق مشابه لهذا بين أسر الشّيوخ الذين أقاموا في العواصم الرّئيسية. فقط في أماكن معيّنة مثل مكّة والمدينة كان ذلك الأمر يُعدّ غير لائق ويتوجّب على القضاة المعنيين الحضور للقضاء شخصياً. ولجعل الأمور أسوأ، يبدو أن العديد من النّواب المعيّنين من قبل الملالي كانوا على معرفة سطحية بالنّواحي القانونية، هذا إن كانوا من أهل العلم أصلاً.

وبغضّ النّظر عن الشّكاوى التي قُدّمت من بعض المصلحين مثل قوچي بك Koçu Bey واللوم الذي قدّمه عدد من المراقبين الأوروبيين[2]، فقد سرى هذا النّظام على

(1) مثل الشّيوخ السّوريين الذين شغلوا منصب القاضي كآريّه لق *arpalık*، المُرادي ج 1 ص 176؛ ج 2 ص 128؛ ج 3 ص 3، 47.

(2) يقول شابرول ص 239: «كانوا يبذلون المال الكثير للحصول على كرسي القضاء غير ناظرين إليه كسيف حق سيتسلحون به، بل كوسيلة للوصول إلى الثّراء ... وكانت كل الأساليب الكبرى المتوفرة بأيديهم موجهة نحو الهدف ذاته، وهو جمع الثّروة وعدم إضاعة الفرصة لفعل ذلك.

الجميع حتى كان مرضياً للرّأي العام. من الملاحظ أن القضاة قد حصلوا على جزء رئيسي من عائداتهم من الرّسوم التي فرضت بغرض التّحكيم، ومن خلال هذا حصلت تجاوزات كبيرة[1]، وقد وصلت المبالغ التي فرضت كرسوم إلى ما بين 8 و10 بالمئة، ولكن فقط عندما كان الضّحايا أو أصحاب القضية ميسوري الحال كأصحاب الحرف والتّجار، أو حتى أحياناً من القاپي قُول لرى *kapı kulus* أو المماليك. كان من النّادر أن يكون هذا النّظام مُكلفاً على الفقراء بما أنه في أغلب الأحيان كانت الجهة التي كسبت القضية هي المطالبة بالدّفع ونادراً ما قوبل طلب الرّجاء أو العطف بالرّفض في محكمة القاضي[2].

مع كل ذلك، يجب ألا ننسى أن معظم الخلافات العادية لا تصل إلى محكمة القضاة أو نوّابهم المحلّيين. ولقد رأينا سابقاً أنّ كل قرية أو مجلس تعاوني أو مجموعة مهنية كان لها نظام تحكيمي خاص بها، وأنّ الخلافات الدّاخلية كانت تُحلّ بشكل سريع من قِبل شيخ القرية أو من قبل محكّمين من أطراف النّزاع، وسنرى لاحقاً أنه

أما أولئك الذين يتعادل حبهم للعدل والإنسانية مع التّعطش للذّهب، فيظهرون شيئاً من العدالة؛ بينما يردع البعض الآخر الخوف من تعرض سمعتهم للسّوء». ويبدي ڤولني (ج 2 ص 249) صراحة مماثلة لكنه يظل أكثر غموضاً. أما رَسل ص 120 فهو كالعادة أكثر إنصافاً في حكمه.

(1) يقول شابرول ص 239-240: «إن أحكام القاضي تحصل دائماً على موافقة الأشخاص اللامعين، ومن غير العدل أن نطلق على هذه الأحكام قولنا بأنها متحيّزة وفاسدة كما فعل العديد من الكتّاب تجاه القضاة المسلمين بشكل عام ... وإن معظم الإساءة يكمن في الظّلم بفرض الضّرائب، ولطالما تحدثنا عن الرّسوم الجائرة التي تفرضها القوانين». انظر ثورنتون ج 1 ص 195-196: «بشكل عام، إنّ قرار القضاة في المسائل التي طرفاها من المسلمين عادل. وإنّ الرّأي العام، الذي لا يمكن أن يكون أكثر حرّية أو حيوية منه بين الأتراك، يتحرّى شؤون القضاة غير العادلين». انظر الغزّي ج 3 ص 293 حيث يذكر أن قاضي حلب قد رماه النّاس بالحجارة لأنه كان متعسفاً ويقبل الرّشاوى؛ الجَبَرتي ج 2 ص 159، ج 5 ص 25-26.

(2) يؤكد الجَبَرتي أن القضاة القادمين من إسطنبول في أيام الأمراء المصريين (أي المماليك) لم يكونوا يتجاوزون أبداً الأعراف والقوانين الرّاسخة (ج 4 ص 240، ج 9 ص 198). لكنه يذكر أيضاً قضية (كانت في عام 1807 أثناء حكم محمّد علي) عن طالب خسر الدّعوى في المحكمة «وبالأخص لأنه كان مفلساً ولا يملك النّقود اللازمة للعمولة والرّشاوى للوسائط ولمن بيده إصدار الأحكام وتنفيذها» (ج 4 ص 64، ج 8 ص 139).

في حال طلب الاستشارة القانونية أو الفتوى فإن قسماً كبيراً من النّاس يفضّلون عرض الأمر على العالم أو المفتي المحلّي الخاص بهم[1]. بل أكثر من ذلك كانت بعض الانتهاكات العامة أو التّجاوزات الخارجة عن الأعراف الاجتماعية يتم تنفيذ الحكم فيها مباشرة بالإعدام دون تدخّل أي قاضٍ أو أيّ سلطة تنفيذية، وخصوصاً عند القبائل التي تحافظ على الحياة البدوية. كانت أغلب الانتهاكات التي عولجت بتلك الطّريقة هي فقدان العفّة أو الزّنا، فإذا ما وُجدت فتاة قروية مذنبة بفقدان عفّتها سيقت إلى الصّحراء من قبل أبويها أو أقاربها وقُتلت دون تردّد. أما الزّوجة الخائنة فكان مصيرها في أغلب الأحيان إغراقها بالمياه حتى الموت، مع عشيقها أحياناً[2]. إنّ استمرارية هذا القانون القبلي وهذه العادات التي طبّقت بمعايير خاصّة واتفق عليها المجتمع ضمنياً بقوانينه الخاصّة بغضّ النّظر عن الرّجوع إلى السّلطات المختصّة لتطبيق القانون، هي إحدى السّمات المميّزة للتّقاليد الاجتماعية في غرب آسيا وشمال أفريقيا. ومن العواقب المرتبطة بذلك قوانين الثّأر وما ارتبط بها من النّزاعات الدّموية، والتي تؤدّي في بعض الأحيان إلى حروب علنيّة[3].

كانت محاكم القضاء بشكل نظري قادرة على إدارة كل فرع من فروع القانون (التّمييز بين ما هو مدني وجزائي، وغيرها من الفروع التي لم تكن معروفة من قِبل الفقهاء المسلمين)، بالإضافة إلى إدارة جميع فئات السّكان من الباشا إلى البدوي. لكن كان هناك الكثير من القيود التي تُفرض على تلك المحاكم وتحدّ من قدراتها

(1) وخاصّة بعد أن صارت المحاكم تطبق المذهب الحنفي فقط، بينما كان أغلب السّكان في مصر والكثير من السّوريين يتّبعون المذهب الشّافعي أو المالكي.

(2) شهد العديد من المراقبين على أن هذه الممارسات ما زالت قائمة في القرى المصرية ونذكر منهم و.س. بلاكمان «الفلاحون في مصر العليا» (لندن، 1927)، ص 44-45، وهـ. حبيب عيروط «الفلاحون» (القاهرة، 1942)، ص 121، 123؛ انظر ڤولني ج 1 ص 175. من أجل سوريا انظر ف. أمّون «*La Syrie Criminelle*» (پاريس، 1929)، ص 165، ومن أجل العراق انظر إ. مين «العراق من الوصاية إلى الاستقلال» (لندن، 1935)، ص 173-174. وهذه الممارسات بالطّبع لا تقرها الشّريعة.

(3) شابرول ص 277؛ Agenda de Malus، ص 154-155؛ انظر الفصل الرّابع من الكتاب.

بسبب وجود المحاكم العُرفية لكثير من الجماعات التي فرضت نفسها على طبيعة القانون. ومن القيود الأكثر خطورة والتي كانت قانونية نظرياً وضد القانون عملياً، هي اتّضاع القانون الجزائي لدى الضّباط العسكريين وذوي السّلطة، وهي نقطة الضّعف الحقيقية في النّظام القضائي في جميع البلاد الإسلامية. كان الخلفاء والسّلاطين كما رأينا، قد أسّسوا نظاماً للسّلطة القضائية والمؤسّسات الإدارية، بالإضافة إلى المحاكم الشّرعية، تخضع لإشراف السّلطان نفسه، وكان تسهم في الحفاظ على النّظام والعدل في البلاد[1]. لكن الضّعف المتكرّر الذي أظهرته ومارسته المؤسّسات العامة في مواجهة الانتهاكات والتّجاوزات العسكرية أدّى إلى ازدياد العمليات الاضطهادية من قبل ذوي النّفوذ كالقادة العسكريين وضباط الشّرطة وأحياناً الموظفين الأقل رتبة، الذين كانوا يطبّقون العقوبات وأحكام الإعدام دون وجود محاكمة فعلية، وفي أغلب الحالات دون مواجهة المتّهمين بأفعالهم التي ارتكبوها. أسهم هذا كله في خلق سلسلة من النّزاعات والتّجاوزات القانونية، وكانت النّتيجة الأكثر خطورة لأفعال كهذه هي التّعدّي الأخلاقي في العقوبات المطبّقة، خاصّة من قِبل الجهات العسكرية إذ أخذوا ينفذّون العقوبة بحق الضّحية بطريقة استبدادية بدلاً من اتخاذ إجراءات القصاص العادل[2].

وكما ذكرنا من قبل، فإن السّلاطين العُثمانيين بحسب «القانون» المطبّق من قبلهم، قد حاولوا وضع حدّ لمثل هذه التّعديات، كما حاولوا إعادة تشكيل كلّ من القانون الإداري والمحاكم الإدارية عن طريق تحديد مدى قوة سلطاتها وتحديد العقوبات التي يمكنها تطبيقها. إن قانون السّلطان سليمان في مصر كان واضحاً ودليلاً على مدى

(1) من أجل تاريخ هذه المناصب قبل العهد العُثماني انظر إ. تيان «النظام القضائي في بلاد الإسلام» ج 2 (بيروت، 1943).

(2) انظر هامونت ج 1 ص 404: «كان يعود إلى المجتمع ويباشر عاداته وتجارته ووظيفته الأولى ... وكان السّجناء القدماء يخضعون لأعمال أقسى مما حكم عليهم به»؛ انظر أيضاً كلوت بك «*Aperçu*» ج 2 ص 105. ووفقاً لأوليا أفندي (ترجمة هامر ج 2 ص 169) فإن المحتسبين كانوا في بعض المواكب العامة يقومون بضرب بعض الرّجال بحجة أنهم يغشّون في المكيال.

الإجرام والبربرية التي يطبقها الكاشفون *Kâşifs* والرّؤساء العرب وآخرون إذ كانوا، وبدون سبب مقنع، يقتلون الفلاحين ويسلبونهم أراضيهم[1]. وعندما كان الكاشف يقوم بفرض ضريبة أو عقوبة جسدية على الفلاح، فإن ذلك كان ممنوعاً إلا في حال موافقة وحضور القاضي المحلّي[2]. وكان الپاشا يتحرّى خرق هذه التّشريعات ويقوم بسجن القاضي الآثم وعزله من منصبه[3]. وبالمثل نجد أن الصّوباشي *Şubaşı* أو رئيس الشّرطة كان مسؤولاً عن حفظ الأمن في المدينة، لكن لم يكن من سلطته القيام بمحاكمة الأفراد دون خضوعهم مسبقاً لسلطة القاضي الذي كان يعطي الحكم المناسب طبقاً للشّريعة[4]. ويشكّل الدّيوان ما يسمى بالمحكمة العليا في مصر، وكان يقوم بدور المحكمة العسكرية بالإضافة إلى دوره كمحكمة للاستئناف تنفّذ قوانين الحكم العُثماني، وهو قانون الشّريعة بالإضافة إلى قوانين السّلاطين[5].

لا يمكن تحديد مدّة تطبيق هذه التّشريعات لكنها في النّهاية، كمثلها من المحاولات السّابقة لردع الأفعال غير القانونية، قد وقعت قيد الإهمال. لقد صُدمت الأغلبية الأوروبية بهذه الاستبدادية واستخفاف الشّرطة والقوات العسكرية بالحياة البشرية[6]. كانت الظّروف في تلك الآونة مختلفة بلا شك من مقاطعة إلى أخرى[7]، لكن ضعف السّلطات المحلّية الصّغيرة الموجودة وعجزها عن حماية سكانها من الطّغيان

---

(1) ديجون ج 2 ص 262؛ بَركان *Z.E.E.* ص 383، 42.

(2) ديجون ج 2 ص 202–203؛ بَركان ص 362، 13. في جميع الحالات كانت الغرامات تتوافق مع التّعريفة، وهي لم تكن مسموحة في الشّريعة والذي أقرّها هو القانون.

(3) ديجون ج 2 ص 262؛ بَركان ص 383. يهدّد القانون بالغضب الملكي كل پاشا يتهاون في الحكم على المجرم وفق البنود الحاضرة، بالرّغم من أن الزّج بالقاضي المذنب في السّجن هو مخالفة قانونية أخرى للشّريعة.

(4) ديجون ج 2 ص 259–260 (الذي يستبدل القاضي بالدّيوان؛ لكن انظر بَركان ص 382، 41).

(5) لقد حلّ الدّيوان محل محاكم المظالم السّابقة للسّلطان وممثليه. وإن وجود القاضي والممثلين الشّرعيين الآخرين كأفراد في الدّيوان لا يدل أبداً على أن الدّيوان كان محكمة شرعية.

(6) انظر ثورنتون ج 1 ص 204 وما يليها؛ ڤولني ج 1 ص 162؛ ج 2 ص 244.

(7) مثالها ما قام به قاضي دمشق من اعتراضات على الإعدامات الجماعية التي قانت بها السّلطات العسكرية، وقد لاقى بعض النّجاح في ذلك (ميخائيل الدّمشقي ص 30، 37).

والاستبداد يشهد عليه قيامهم بإرسال طلبات استرحام إلى الباب العالي نفسه[1]. وفي مصر تشهد عليه أفعال شيخ البلد عُثمان ذو الفقار عام 1743 بإحيائه لمحاكم المظالم وإقامته لاثنتين منها في داره، إحداهما للرّجال والأخرى للنّساء[2].

إن الإجراء المعتاد سماعه خلال القضايا في محكمة القاضي هو كالتّالي حسب ما وصفه إدوارد لاين[3] E. W. Lane:

«عندما يملك الشّخص دعوى في المحكمة ضد شخص آخر، فإنه يذهب إلى الباش رسول Básh Rusul (وهو رئيس الرّقباء الذين يقومون بالقبض على المتهمين)[4] طالباً منه «رسولاً» يقبض على المتهم. يتلقّى الرّسول قرشاً أو قرشين ثم يدفع بدوره نصف ما جناه وبشكل سرّي إلى رئيسه. يحضر كل من المدعي والمدعى عليه في قاعة المحكمة، وهي قاعة كبيرة جداً ذات واجهة مفتوحة تحتوي على صفوف مقوّسة الشّكل[5] يجلس عليها الشّهود[6] ومهمّتهم سماع وكتابة الشّهادات

---

(1) هذه المذكرات المرسلة إلى الباب العالي لم تكن قليلة، انظر الغزّي ج 3 ص 304؛ ميخائيل الدّمشقي ص 4؛ «*Recueil de Firmans*» رقم 3، 5، 10.

(2) الجَبَرتي ج 1 ص 179، ج 2 ص 87-88.

(3) «المصريون المعاصرون» الفصل الرّابع. وبالرّغم من أن وصف لاين يعود إلى عهد محمّد علي فليس هناك من داعٍ لنفترض أن العملية كانت مختلفة في القرن الثّامن عشر؛ انظر دوسّون ج 4 ص 582-583.

(4) من أجل أعوان أو رسل القاضي انظر إ. تيان «النظام القضائي في بلاد الإسلام» 1 (باريس، 1938)، 383.

(5) يمكن رؤية مثل هذا الصّالون في بيت القاضي التّقليدي في القاهرة وفي المقرّ المملوكي السّابق في باب زويلة.

(6) إن مصطلح «شاهد» ينطبق على الأشخاص الذين تقبل شهادتهم في المحاكم الإسلامية. وأصبح بمرور الزّمن يطلق على طبقة من الموظفين القانونيين الذين يملكون مرتبة تعليمية أقل من القاضي أو المفتي. هناك مرادف للكلمة هو «عَدل» (جمعها: عُدول) ويعني من يملك المسؤولية الأخلاقية، وفي بعض الأحيان «كاتب». كان هؤلاء الكتّاب غالباً ما يحتلون مناصب قضائية خصوصاً كمقسمين للمواريث (قسّام، المُرادي ج 2 ص 118، 164، 184؛ ج 4 ص 228-229) ويحصّلون أحياناً ثروات لا بأس بها من عملهم، الذي لا يكون مشروعاً دائماً؛ انظر

في القضية المراد تحكيمها والنّظر فيها قضائياً، وهم يخضعون لسلطة الكاتب الأكبر (الباشكاتب) Básh Kátib أو ما يسمى بالسّكرتير العام. يقوم المدّعي بمخاطبة أحد الشّهود الذي يكون جاهزاً لسماعه، ويبدأ بشرح شكواه، فيقوم الشّاهد بكتابتها ويتلقى قرشاً أو أكثر لجهوده. بعد ذلك، وفي حال كون القضية غير ذات أهمية تُذكر وفي حال اعتراف المُدعى عليه، يقوم الشّاهد بإصدار الحكم[1]، وإلا فإنه يسلّم القضية إلى النّائب المتواجد ضمن المحكمة، والذي يكون قد استمع إلى أطراف القضية فيصدر الفتوى (القرار القضائي) من قبل مفتي الحنفية، الذي يتلقى بدوره أجرة لا تقلّ عن عشرة قروش وقد تصل إلى مئة أو مئتي قرش. هذا هو الإجراء الذي يتم اتّباعه في معظم الحالات، وخاصّة في القضايا عديمة الأهمية التي يتم النّظر فيها دون التّطرّق إلى مشاكل أو تعقيدات تُذكر. أحياناً تُعرض القضايا على القاضي في داره الخاصّة، حيث يمتثل للحضور كل من النّائب ومفتي الحنفية ويتم الاستماع للشّكوى لإعطاء الرّأي والقرار. وأحياناً لدى التّعارض والصّعوبة بإعطاء القرار يتمّ استدعاء مجموعة من العلماء المسلمين. يقوم المفتي بسماع القضية وكتابة الحكم، ثم يقوم بعدها القاضي بتأكيد هذا الحكم ومهر ورقة الحكم بختمه الخاص، وتلك هي مهمّته الوحيدة في القضية»[2].

بغضّ النّظر عن المبالغ التي يتم الحصول عليها بشكل غير شرعي، فإن بعض الممارسات الاضطهادية ظهرت في المحاكم الإسلامية، حيث يجب على الطّرفين كليهما المثول في قاعة المحكمة، بينما كان الإجراء الاعتيادي يتمثّل بحضور جهة واحدة فقط. يتمّ استدعاء المُدّعي ليزوّد المحكمة بشاهدين اثنين يجب أن يتمتّعا

الجَبَرتي ج 2 ص 267، ج 5 ص 224، والمُرادي ج 4 ص 5، 206. من أجل تاريخ هذه الطّبقة انظر إ. تيان «المحامي ... في تطبيق القانون الإسلامي» (ليون، 1945).

(1) يتم إمضاء هذه الوثائق من قبل القاضي مقابل تعرفة قليلة، انظر الجَبَرتي ج 4 ص 248.

(2) لشابرول (ص 202-203) وجهة نظر أخرى: «من النّادر أن يطلب قاض متبحّر في علم القانون رأي المفتي، بل يتمسّك بقراراته، أما القاضي غير المتمكن فيطلب على الأغلب رأي المفتي قبل إصدار الحكم».

بحسن السّلوك، ويتم استبعاد أيّة ورقة إثبات إلا في حالات خاصّة فقط. إذا كان الدّليل المقدّم من المدعي كافياً للقيام بالادعاء والاتهام يتمّ الحكم لصالح المدّعي، وإلا فإن المدّعى عليه لا يُلزم بتقديم شهادته بل يكتفي بالقَسَم وأداء اليمين وبعدها تنتهي القضية المعروضة. يختلف هذا الإجراء بحسب رأي القاضي، ولكن بشكل عام يتمّ الابتعاد عن أيّة مشككات ومشاكل في الأدلة المقدّمة. وإن مقدار الأدلّة الشّفهية له اعتبار كبير في إصدار القرار في القضايا، وكانت المشاكل تنشأ بسبب قلة وعدم كفاية الأدلة المقدّمة من أصحابها، ولذلك تمَّ رفض الشّهادات المقدّمة من الأقرباء كما تمَّ رفض شهادات العبيد أو مالكي العبيد الذين يشهدون لعبيدهم. كانت شهادة امرأتين مكافئة لشهادة رجل واحد، بالإضافة إلى تهميش الادّعاءات المطروحة من قِبل غير المسلمين ضد المواطنين المسلمين، وهي في القضايا المهمّة لا تُقبل أبداً.

كان لهذه المبادئ دور كبير في تحديد الأحكام، لكنها كانت تؤدّي أحياناً إلى إنكار العدالة وخاصّة بسبب إهمال القسَم في القضايا عدا تلك ذات الشّأن الدّيني. وما زال الظّلم الفاضح بسبب الشّهادات الكاذبة واضحاً في ممارسات معظم الأقاليم[1]. يحتوي قانون السّلطان سليمان بنوداً متعدّدة من أجل منع مثل هذه التّجاوزات بحق العدالة من خلال المناورات التي يرتكبها الأشخاص غير الشّرفاء المتخوّفون من عقاب القاضي وعزله[2]. إنّ ما يقوم به بعض القضاة بحقّ أطراف الخصام وخاصّة ذوي المراكز الاجتماعية المتواضعة، كان يعرِّضهم للّوم، وهذا ما تشهد عليه إقالة قاضي مدينة حلب من منصبه في عام 1813 لأنه كان يعامل نبلاء المدينة وأشرافها كأناس عاديين، بالإضافة إلى قيامه بضرب المفتي على وجهه في إحدى المناسبات[3].

لم تكن اهتمامات القاضي محصورة بحل النّزاعات فحسب، ولكن أيضاً الإشراف على العقود المدنية بجميع أنواعها، حيث يمارس القاضي أو نائبه دور كاتب العدل

---

(1) لاين، المصدر السّابق؛ المُرادي ج 1 ص 206: أصدر مفتي دمشق، بالاتفاق سراً مع القاضي، حكماً ضد طالب بواسطة شهود كاذبين، ويضاف أنهم ماتوا جميعاً خلال فترة قصيرة.

(2) ديجون ج 2 ص 260-261؛ بَركان ص 382-383.

(3) الغزّي ج 3 ص 320.

وأمين السّجل ويؤدّي مهمّة كتابة عقد الزّواج والاهتمام بشؤون الأيتام والقاصرين. ولهذا السّبب كانت مهمّة المحاكم الشّرعية مُعقّدة أحياناً، ولكن تبعاً للقانون المطبّق فقد كان هناك قاضٍ واحد فقط في كل قاعة محكمة، وكان القرار الذي تعلنه إحدى هذه المحاكم يُعدّ نهائياً ولا يمكن لأيّة محكمة أخرى أن تمتلك سلطة أعلى من غيرها. وبالرّغم من ذلك، فإن انتقال القضية المحكوم بأمرها إلى محكمة أخرى كان منافياً بشدّة للقانون الإسلامي. وهذا ما كان مطبّقاً في مصر، إذ قام النّقيب حسن باشا في عام 1786 بنشر إعلان يمنع فيه تلك الممارسات[1]، وفي عهد الاحتلال الفرنسي تولّت محكمة «قاضي العسكر» مهمّة محكمة الاستئناف ضد القرارات المتّخذة في محاكم أخرى[2].

بالرّغم من ذلك، وكما أظهرت الصّفحات السّابقة من هذا الكتاب، فإن القرارات المنافية للقانون والمقرّرة لصالح الأشخاص ذوي السّيادة والقوة والمال لم تكن منتشرة بشكل واسع وذلك تبعاً لافتراضات الكتاب الأوروبيين، إذ كانت تصرفات القاضي خاضعة للرّقابة من جهتين، إحداهما خارجية والأخرى داخلية. كانت الرّقابة الخارجية تُطبّق بحالات معدودة ومن قِبل الأنظمة المشرفة الرّسمية، سواءٌ كانت سلطات مدنيّة أو من خلال الضّبّاط الأعلى العاملين في النّظام القضائي ومن خلال العلماء. كان يُسمح للقاضي بحيّز قليل من حرية التّصرّف، لكن المبالغة فيه تؤدي إلى خسارة اللّقب والسّمعة والمكاسب غير المشروعة[3]. منذ العهود القديمة كان الشّيوخ قد تبنّوا موقفاً انتقادياً من القضاة المسلمين وعدّوهم أفضل بقليل من المنافقين والدّجّالين، كما كان المتشدّدون منهم يتّبعون نصيحة الغزالي بالابتعاد عنهم[4]. في النّظام العُثماني، كانت الفجوة بين العالِم والقاضي في الأقاليم العربية متّسعة بسبب إهمال تعلّم اللّغة التُّركيّة، وبالرّغم من ذلك فقد أشارت مصادرنا إلى وجود بعض

(1) الجَبَرتي ج 2 ص 124، ج 4 ص 232.
(2) شابرول ص 235-236.
(3) المُرادي ج 4 ص 24-25؛ الغزّي ج 3 ص 304؛ ميخائيل الدّمشقي ص 21.
(4) انظر أ. مِتس «*Die Renaissance des Islams*» A. Mez ص 209-210.

الصّداقات بين القضاة المسلمين والعلماء المحلّيين[1]، كما أشارت في الوقت نفسه إلى عكس ذلك[2]. وبالعودة إلى مفهوم الاستبدادية الموجودة، فقد كانت بسبب العادات والتّقاليد الرّاسخة من قبل السّابقين في جميع القضايا تقريباً. وأيضاً بسبب ما كانت عليه قرارات القاضي بكونها تقريباً مجرّد مصادقة على ما يُمليه المفتي.

وأخيراً، فإن مبدأ الحماية والحصانة كان الضّمير الأخلاقي للقضاة أنفسهم وللمجتمع على حدّ سواء. فهؤلاء الذين يرغبون بملاحظة الخداع أو عدم الكفاءة في الحصانة يمكنهم بلا شك أن يأتوا بأمثلة كثيرة تدعم أقوالهم، لكن الحفاظ على النّظام العام والمحافظة على الرّضا العام يتطلّب عدم اتخاذ هذه الحالات كنظام نمطي شامل[3]. سنعود إلى بحث هذا المبدأ عند مناقشة المُثل العليا المُتبناة من قبل التّعاليم الإسلامية، وننهي الحديث هنا بأن الرّوح والمُثل العليا كان لها تأثير على الإجراءات المألوفة ضمن المحاكم القضائية.

3. المُفتون

يتضمّن النّظام القانوني الإسلامي، بالإضافة إلى القضاة، فئة أخرى من ممارسي القانون ألا وهم المُفتون. لقد ذكرنا مسبقاً أن الشّريعة ليست مصطلحاً ثابتاً بل تمثل ما يعبّر عن مهام المسلمين وواجباتهم، وتمّ إيجاد هذا المصطلح في القرون القديمة في الكتابات القانونية. في العصور الأولى عندما كانت هذه الكتابات في بداياتها وعندما كان هناك العديد من الاستفسارات التي تحتاج إلى توضيح، قام عدد من القضاة المرموقين بالإجابة عليها مجتهدين لاكتشاف كيف يجب أن يكون عليه نظام

---

(1) على سبيل المثال، المُرادي ج 1 ص 222.
(2) المُرادي ج 2 ص 59؛ ولاحظ أيضاً الدّور الضّئيل الذي يلعبه القضاة في تاريخ الجَبَرتي.
(3) انظر شابرول ص 235: «وإنّ الأعراف والأخلاق لتضع نوعاً ما حدوداً لطمع القضاة. وقد لاحظنا أنه من الشّائع أن يقنع قاضي العسكر، وهو الشّخص المهمّ القادر المحاط باحترام العامّة، بما يمنح له دون تجاوز الحدود، وذلك للحفاظ على تقدير الكبار ومحبّة النّاس».

الحكم ومعتمدين على القرآن والسُّنّة ثم القياس. لُقّب هؤلاء القضاة بالمجتهدين[1]، وبسبب تشعّب آرائهم وقراراتهم فقد نشأت مذاهب إسلامية متعدّدة. ولكن بعد نشوء هذه المذاهب صارت حرّية العلماء في الاجتهاد والتّفسير مقيّدة ومحدودة، وأصبحوا مضطرين إلى الموافقة والمطابقة بين القرارات التي اتخذوها ومبادئ المذهب الذي ينتمون إليه. وخلال عدّة أجيال، تم إلغاء هذه الحرية بالكامل بالإجماع؛ ومنذ ذلك الوقت «أُغلق باب الاجتهاد» وأصبح هؤلاء العلماء مقلِّدين[2] وليسوا مجتهدين، أي أنّ قراراتهم قد بُنيت اعتماداً على من سبقهم من المخضرمين في هذا المجال.

لقد تضمّنت هذه المعلومات النّصوص الرّئيسية لكل مذهب، بالإضافة إلى التّعليقات والشّروح الكثيرة التي تمّت إضافتها من الأجيال التي تبعتهم[3]. فيكفي أن تكون الصّيغة القانونية للعالم أو الفقيه، الذي يُعتمد على بياناته القانونية عند الحاجة، قد صيغت بشكل جيد. ويتوجّب على طالب العلم أو صاحب السّؤال أن يعبر عن مشكلته القانونية بكلمات دقيقة لكي يحصل على أجوبة لا تتجاوز كلمة «نعم» أو «لا». نظرياً، كان كل من حصل على الإجازة في القانون يمتلك مؤهلات الإجابة، لفظاً أو كتابة، ولكن بما أن حجم وفحوى المصطلحات القانونية للفتاوى والقضايا كانت تتزايد، فقد شكّل الاختصاص حقلاً خاصاً للتّعلم، وتميّز هؤلاء العلماء الذين وهبوا أنفسهم لهذا المجال بلقب المُفتي[4]، أي مستشار التّحكيم. ونظرياً أيضاً، لا يمكن للمفتي أن يصدر أو يبتكر قراراً، بل يقوم بصياغة ردّه بشكل مبني على الأحكام

(1) اسم فاعل للفعل العربي «اجتهد» أي بذل جهده.

(2) من فعل «قلّد» بالعربية أي وضع قلادة حول عنقه، ومنه يأتي معنى أن يقبل سلطة شخص آخر عليه.

(3) لاستطلاع عام عن هذا الأدب انظر N. P. Aghnides «مقدّمة عن القانون المحمّدي ومسرد للمراجع» (جامعة كولومبيا، دراسات في التّاريخ والاقتصاد والقانون العام، رقم 166) نيويورك، 1916.

(4) «مفتي» اسم فاعل من فعل «أفتى» أي أصدر رأياً أو فتوى. ويقارن منصب المفتي أحياناً، ولكن ليس بشكل دقيق، بمنصب المستشار في القضاء الإنكليزي؛ انظر Hammer–Purgstall ترجمة Hellert ج 3 ص 431، حاشية 7.

والقوانين السّابقة، وعلى أرض الواقع كان المفتون يختارون ما يرونه مناسباً من أحكام من سبقهم ويهملون تلك غير الصّالحة للتّطبيق، وبالتّالي كان من الممكن أن يضعوا الشّريعة في ظروف جديدة.

وعلى عكس القضاة الذين حصلوا على مناصبهم بتفويض من الحاكم المؤقّت الذي يمكنه عزلهم متى أراد، فقد حافظ المُفتون على مكانة خاصّة بعملهم التّطوّعي. لكن حاجات الحكومة كانت تتطلّب «مفتين رسميين»، فتمّ اختيار عدد من المؤهلين الملائمين ليحصلوا على نوع من الصّفة الرّسمية. خلال حكم المماليك في مصر، كان هناك مفتي لكل اختصاص يعيّن بشكل رسمي في دار القضاء العليا التي سُمّيت دار العدل الموجودة في كل النّواحي والمقاطعات، وكانت مرتبتهم تلي مباشرة مرتبة قاضي العسكر[1].

في السّلطنة العُثمانية رُقي مفتي إسطنبول كما أشرنا، ليكون الممثل الدّيني الأول في السّلطنة، ولُقّب بشيخ الإسلام. وفي نفس الوقت تقريباً، وخلال حكم سليمان العظيم، تم إنشاء تنظيمات خاصّة للمُفتين على درجة مماثلة لتنظيمات القضاة في أنحاء الإمبراطورية. ولكن بما أن المفتين لم يحصلوا على أجور رسمية وهم نظرياً متساوون في المرتبة، فلم يكن لديهم فرص للتّرقية كما هي حال القضاة، وبذلك بقيت منظّمتهم أكثر استقلالية نسبياً. كان لكل من المدن الرّئيسية في السّلطنة مُفتيها الخاص بها يُعيّن من قِبل شيخ الإسلام[2]. وينطبق الأمر على أقضية المقاطعات - التي يحتاج التّعيين فيها إلى موافقة شيخ الإسلام أو السّلطات المحلّية حسب العُرف المحلّي. لم تكن وظيفة المُفتي الإقليمي متاحة فقط للعلماء الذين أتمّوا في مدارس إسطنبول الدّراسات المطلوبة للحصول على درجة المُلّا، ولكن أيضاً أولئك الذين

---

(1) انظر Gaudefroy-Demombynes «سوريا» ص 162، Lxxvii؛ W. Björkmann «*Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*» (هامبورغ، 1928) ص 100، 154، 158.

(2) كانت سلطة الشّيخ المباشرة تشمل أدرنه وبورصة بالإضافة إلى إسطنبول. وبذلك لا تملك المدينتان المذكورتان مفتين خاصين بل مندوبين من قبل الشّيخ.

أتموا تدريبهم في المدن الأخرى. ومن حيث المبدأ كان جميع المُفتين يحصلون على مناصبهم مدى الحياة[1].

وبما أنّ الأتراك فضلوا المذهب الحنفي للقانون، فقد كان هنالك قلّة ممن يتبعون للمذاهب الأخرى في أنحاء الإمبراطورية الأصلية، أي الأقاليم التي تألفت منها السّلطنة قبل عهد سليم الأول. أما في سوريا ومصر والحجاز فالأمور لم تسر بتلك الطّريقة. وبالنتيجة، لم تبقَ مدينة إلا وفيها مُفتٍ على المذهب الحنفي، وفي المدن الأكثر أهمية قد يكون هناك مُفتون على المذاهب الثّلاثة الباقية. صُنف المُفتون في كل مكان بدرجة أدنى من درجة القاضي وأعلى من درجة النّواب. وفي المناطق السّكنية الصّغيرة التي لم يعَيّن فيها مُفتون، كان القضاة هم الذين يقومون بالإفتاء عند الحاجة إلى ذلك[2].

تفاوتت درجة الحرية التي مُنحت للمُفتين بشكل كبير وفقاً لاختلاف الإقليم. وبشكل عام، يبدو أنها كانت أعظم في الأقاليم النّاطقة بالعربية، وبشكل خاص في مصر حيث كان المُفتي الرّئيسي لكل من الحنفية والشّافعية على الأقل يتم اختياره من قبل العلماء وتتم الموافقة عليه من قبل السّلطات المدنية. وكان لهم ممثلون أو مفوضون عنهم في المدن الرّئيسية، وحتى في المدن التي تحتوي على لجنة محلّية من العلماء، يقوم هؤلاء بتعيين مُفتين خاصين بهم[3]. لقد سُجّلت عدّة حوادث تم فيها عزل مُفتين من قبل السّلطات المدنية[4]، ولكن يبدو أن أعمالاً كهذه لم تحصل إلا بموافقة الشّيوخ الرّئيسيين[5].

---

(1) بما أنه ليس للمفتي العادي تعيين فلا يمكن عزله وإنما قد يوقف عن العمل؛ دوسّون ج 4 ص 586. يذكر المُرادي الشّيوخ الذين عملوا كمفتين لمدة أربعين أو خمسة وأربعين عاماً في المدينة نفسها، ج 2 ص 303؛ ج 4 ص 84.

(2) دوسّون ج 4 ص 584-586.

(3) شابرول ص 203؛ ومن أجل المفتين الحنفي بالشّافعي والمالكي في الإسكندرية انظر أوليڤييه ج 2 ص 12. ومن المحتمل أن يكون المندوبون المباشرون للمفتين الرّئيسيين قد اشتروا تعييناتهم لمدة محدّدة.

(4) الجَبَرتي ج 2 ص ص 18، 51؛ ج 3 ص 268؛ ج 4 ص 62. سجن المفتي الحنفي، المصدر السّابق ج 2 ص 18؛ ج 3 ص 270.

(5) الجَبَرتي ج 4 ص 100؛ ج 8 ص 223 (وكان ذلك عام 1809).

في سوريا، كان المُفتون الحنفيون يُختارون في أغلب الأحيان[1] من بين الشّيوخ المحلّيين وكانوا يعَدّون موظفين في الدّولة ويتم ترشيحهم من بين كبار العائلات في المجتمع ويختارهم الشّيوخ والأعيان، وكان لا بدّ من تقديم التّرشيح إلى إسطنبول لتتمّ الموافقة عليه، وفي بعض الحالات يكون ردّ الباب العالي بتقديم مرشّح آخر[2]. كان يتوجّب على المُرشّح أن يدعم موقفه بتقدمة هدية إلى شيخ الإسلام، وقد ذُكرت عدّة حالات عن مرشحين ذهبوا بأنفسهم إلى إسطنبول بهدف الإقناع بتعيينهم، ومنهم من نجحوا بالحصول على المنصب بالرّغم من وجود المفتي المسؤول[3]. وفي إحدى الحالات نجح منافس بالحصول على حكم النّفي لمُفتي دمشق وتولّي منصبه، لكن عامّة النّاس ثاروا غضباً، فقام الپاشا برفض القرار[4]. إلا أن مثل هذه الحوادث كانت نادرة وكان هنالك ميل لجعل الوظيفة وراثية. ففي دمشق حصل على هذا المنصب في الجزء الأخير من القرن ثلاثة أجيال من عائلة المُرادي[5]، ومن قبلهم عائلة العمادي[6]. وفي مدن المقاطعات كان المُفتون بشكل عام شيوخاً محلّيين، وتؤخذ الموافقة على الحنفيين منهم من الباب العالي، أما مفتو المذاهب الأخرى فتكفي الموافقة عليهم من قبل الحكام المحلّيين[7]. ويجب الإشارة هنا إلى أن التّجمّعات المحلّية للأشراف كان

(1) على سبيل المثال المُرادي ج 2 ص 101.

(2) المصدر السّابق ص 84.

(3) المصدر السّابق ص 6، 13. هناك حادثة نادرة عن شيخ عُيّن مفتياً في دمشق من دون أي التماس، ج 2 ص257. ومن ناحية أُخرى فعلى الرّغم من أن صالح بن إبراهيم (المتوفى عام 1757) كان من أفضل المفتين الأحناف في زمانه، فلم يستلم منصباً قضائياً أبداً، ج 2 ص 208-209.

(4) المُرادي ج 2 ص 282. اغتيال مفتي بعلبك، المصدر السّابق ج 4 ص 53.

(5) كان المُرادي المؤرخ ثانيهم؛ أما الثّالث فقد اغتيل عام 1803 بأمر من الجزّار پاشا الذي كان قد استدعي للمحاسبة على أفعاله أمام الباب العالي، فسمح بقتل نائبه في دمشق انتقاماً منه، ميخائيل الدّمشقي ص 12-13.

(6) المُرادي ج 2 ص 11-19، 282؛ ج 3 ص 196؛ ج 4 ص 17-18. وقد تسلمت منصب الإفتاء في المدينة عائلة السّيّد من أُسكُدار لعدة أجيال، المصدر السّابق ج 1 ص 222-223؛ ج 3 ص 134-135؛ ج 4 ص 58-59.

(7) على سبيل المثال يذكر المُرادي المفتين في عكا وغزّة ونابلس وحمص. وهناك حالة استثنائية

لها مُفتون خاصون حسب المذهب الذي يتبعونه[1].

لم تتضمّن وظيفة المُفتي أجراً كما ذكرنا، لذلك كانت من النّاحية الدّينية أعلى مقاماً من وظيفة القاضي. أما من النّاحية العملية، فقد كان المُفتي يحصل في بعض الأحيان على رسوم لقاء تقديمه الفتاوى، وكانت هذه الرّسوم أو الهدايا متناسبة مع مقام وثروة مقدّم الطّلب. ونادراً ما كان ذلك يقابل بالرّفض من بعض المُفتين لقاء خدماتهم[2]. وكان المُفتون يدعمون أجورهم في بعض الأحيان عن طريق ممارسة التّدريس، أو عن طريق ممارستهم لبعض المهام الدّينية الأخرى، وذلك في المدن الصّغيرة، أما في المدن الرّئيسية فقد حصل المُفتون على مناصب مُتميّزة ومرموقة. يبدو أن السّلطات العُثمانيّة قد قامت بنوع من التّنظيم المالي، وذلك عن طريق منحهم الرّواتب أو بعض المهام الإدارية والدّينية المتنوعة. وكان من الطّبيعي أن يحصل رئيس الإفتاء الحنفي في دمشق على منصب رئيس المدينة، وهنالك أمثلة أخرى عن مُفتين حصلوا على أملاك بالإضافة إلى منصب القاضي أو منصب الآريَه لق[3] *arpalık*، وهناك أمثلة حلَّ فيها المُفتون محل النّواب في المحاكم المحلّية[4]. وبهذا فليس من المُفاجئ أن يحصل بعضهم على ثروات هائلة، فيبتعدوا بهذا عن المهمّة الأصلية التي من المُفترض أن يحافظوا عليها[5]. كانت المهام المُلقاة على عاتقهم

تولى فيها مفتي حلب الإفتاء على المذهبين الحنفي بالشّافعي، المصدر السّابق ج 4 ص 10، ج 1 ص 24.

(1) المُرادي ج 2 ص 66، 80، 172.

(2) على سبيل المثال المهدي (انظر لاين «المصريون المعاصرون» الفصل الرّابع)؛ الجَبَرتي ج 4 ص 77؛ ج 8 ص 168.

(3) على سبيل المثال المُرادي ج 1 ص 63، 176؛ ج 2 ص 184. ومنذ حوالي عام 1723 خُصّص لمفتي الشّافعية في القدس راتب تقاعدي من عائدات الأديرة المسيحية الثّلاثة هناك، المصدر السّابق ج 3 ص 209.

(4) المُرادي ج 1 ص 63 (دمشق)؛ ج 3 ص 83 (المدينة). وهناك مفتٍ آخر في المدينة استقال من منصبه ليعيّن كنائب، المصدر السّابق ج 4 ص 240.

(5) المصدر السّابق ج 1 ص 206؛ ج 2 ص 13؛ ج 4 ص 24-25.

تفوض في بعض الأحيان إلى الوكلاء أو يتم إنجازها من قبل مساعديهم المُتدربين الذين يلقّبون باسم أمناء الفتوى *amîn el-futyâ*، ويقومون بمهام مشابهة لمهمّة أمين الفتوى لشيخ الإسلام في العاصمة[1]. أثناء تلك الظّروف (وبالرّغم من الحادثة التي قام فيها مفتي الحنفية في دمشق بتحذير مساعديه من قبض الرّشاوى)، فقد تناقصت الثّقة بسيطرة المُفتين على السّلطة القضائية في المحاكم النّظامية[2] حتى عندما نتجنّب نسب الأخطاء إلى شريحة كاملة بسبب الأخطاء التي ارتكبها البعض.

أخيراً، بالرّغم من ميل النّظام العُثماني للحدّ من حرّية الشّيوخ والفقهاء وحصر العملية القضائية بهؤلاء المُعيّنين رسمياً، فقد كان من المُستحيل إلغاء هذا الدّور التّقليدي بشكل كامل. وفي مصر، على الأقل، كان من الطّبيعي أن يقوم الشّيوخ المحلّيون بمهام القضاة والمُفتين في مقاطعاتهم بشكل غير رسمي. كانت تلك هي الطّريقة الوحيدة لكسب بعضهم العيش، كما أن الحرفيين والقرويين يرون أن حلّ قضاياهم على هذا النّحو أفضل من تدخّل المحاكم الرّسمية في شؤونهم، وكانوا في كثير من الأحيان يعرضون عليها النّظر في بعض القضايا التي سبق للقاضي البتّ في أمرها[3].

* * *

(1) المصدر السّابق 3 ص 42، 229؛ ج 4 ص 245 (المفتي المالكي الذي عمل سابقاً كأمين فتوى للمفتي الحنفي في دمشق).

(2) انظر الجَبَرتي ج 1 ص 369، 375؛ ج 2 ص 60، 71، 165 (وهي حالة مهمّة)، 263؛ ج 4 ص 77، 260؛ ج 3 ص 127، 143؛ ج 4 ص 84، 99؛ ج 5 ص 219؛ ج 8 ص 168؛ ج 9 ص 204. وهناك مثال في سوريا (مرتبط بمشكلة إرثية)، المُرادي ج 1 ص 145.

(3) الجَبَرتي ج 4 ص 77؛ ج 8 ص 168.

الفصل الحادي عشر
التّعليم

تكمن أهمّية المؤسّسات الدّينيّة في تأثيرها المباشر على السّلطات الدّنيوية في النّظام التّعليمي. وخلال القرون الأولى من الإسلام ناضل علماء الدّين مطوّلاً حتى تمكنوا من إخضاع التّعليم لسيطرتهم؛ ومنذ بداية الحكم العُثماني - أو حتى قبل ذلك - لم يكن النّموذج التّعليمي الوحيد الذي انتشر عبر الأراضي الإسلامية يعتمد على التّعاليم الدّينية فقط، بل كان وبشكل حصريّ مقتصراً عليها. فمدارس القرآن قدّمت الأسس التي بُنيت عليها الأنظمة التّعليمية الأخرى - عسكرية وإدارية وتقنية، وبصورة لا تقلّ عن دراسة العلوم والأبحاث الدّينية - وكان أثر هذه العملية واضحاً بما لقيته من عناية واهتمام من قبل الأجيال اللّاحقة بحيث شمل ذلك جميع مجالات الحياة للحفاظ على هذه المؤسّسة. ربما لا توجد منظومة اجتماعية مشابهة لها، فقد نجحت روح الإسلام العالمية بفرض نوع من التّوجّه الموحّد على امتداد الأراضي الإسلامية، وكانت برامج ومناهج التّعليم المتبعة متشابهة في النّيجر والنّيل والسّند.

كانت عملية تعليم وتربية الطّفل الاجتماعية تحدث بالطّبع في المنزل حيث، بغض النّظر عن اختلافات أو تنوُّع الطّبقات الاجتماعية، كان تهذيب السّلوك واحترام الكبار متأصّلاً لدى الجميع[1]. ويجب عدم قصر مفهوم المنظومة الاجتماعية للتّعليم على المعنى البسيط للكلمة، لأنها تحدّد التّوجّه الكامل للطّالب إلى ما يمثله أستاذه

(1) انظر س. لاين - پول «الحياة الاجتماعية في مصر» ص 80. وكانت التّعاليم الدّينية الابتدائية تقدّم في المنزل أيضا وليس في المدرسة.

ومناهجه التّعليمية، وتعمل على تهيئة عقله للنّظام المتّبع في جميع مجالات التّعليم على الطّريقة الإسلامية وذلك بتقبّل واحترام السّلطة. في البيوت التي تتمتّع بظروف اقتصادية جيدة، كانت بدايات التّعليم الرّسمي تتم في المنزل عن طريق مُدرّس خاص أو شيخ[1]، ونادراً ما يختلف هذا التّوجيه أو التّعليم عن نوع التّعليم المتبع في مدارس القرآن[2]. وبما أنّ هذه الطّريقة بقيت قائمة حتى يومنا هذا، فلا يتطلّب وصفها شرحاً مطولاً[3]. تعلم الطّلاب هنا أن يحفظوا بعضاً من القرآن، وعلى الأغلب القراءة والكتابة؛ ويتعلّمون في بعض الأحيان الرّياضيات البسيطة، لكنهم يتلقّون ذلك بشكل أكبر من (القبّاني *kabbânî*) أو مسّاح الأراضي في القرية (*massâḥ*).

كانت مدارس القرآن كثيرة بشكل عام في المدن، وقد تواجدت غالباً في القسم الأعلى من السّبيل *sebîl* الملاصق للمسجد. أما في القرى فيُستخدم المسجد كمدرسة عند الحاجة، ولكن يمكن للأستاذ الخاص التّدريس في أي مكان يجده ملائماً. لم تكن الحكومة تدعم المدارس أو المدرسّين مادياً بأيّ شكل من الأشكال، بل يتم تمويل هذه المنشآت حيثما وجدت من قبل عطايا ومنح الأغنياء الذين أنشؤوها وقاموا بتخصيص أوقاف للعناية بها، وفي بعض الحالات كانت الأوقاف كافية لتقديم الغذاء والملابس لعدد من الطّلاب الفقراء[4]. ولما كان الأستاذ أو (الفقي *Fiki*) يعتمد على ما يكسبه في التّدريس، فقد كان الأهالي يدفعون مبلغاً زهيداً أسبوعياً له يتراوح

---

(1) المُرادي ج 3 ص 202.

(2) نستخدم هذا المصطلح للدّلالة على الكُتّاب *Kuttâb* بدلاً من التّعبير الفرنسي المتعارف عليه «المدرسة الابتدائية» بما أن المُصطلح الأخير استُخدم فيما بعد للدّلالة على نوع آخر من المدارس ذات السّياسة تعليمية المُختلفة كلياً.

(3) انظر بشكل خاص طه حسين «طفولة مصرية» (ترجمة E. H. Paxton، لندن 1932)؛ لاين «المصريون المعاصرون» الفصل الثّاني؛ س. لاين - پول ص 81-82 واللوحة؛ وانظر تعليق دُنون السّاخر («أسفار» ج 3 ص 242، اللوحة xlvii): «يتعلّمون هنا القرآن وطريقة تلقي ضربات العصي على أسافل أقدامهم».

(4) يعلّق جومار «وصف مصر» ج 2 قسم 2، 681-682، بقوله إن هذه الأوقاف كانت محترمة دينياً.

بين 3 و20 بارة[1]. يبدو أنه لم يكن هناك أيّ نوع من نظام المراقبة أو الإشراف على النّظام التّعليمي الذي يقدِّمه الفقي (الفقيه)؛ وعندما قُدّمت المنح للمدارس، أصبح منهجها والمدرّسون العاملون فيها بيد المسؤول عن الأوقاف، وغالباً ما يكون هذا أحد ورثة المؤسّسين، وللقاضي حقّ عام لممارسة الرّقابة، ولكن في الحالتين معاً كانت الرّقابة مقتصرة على الأمور الماليّة. يبدو أنه من المتفق عليه أن يكون الفقي (الفقيه) العادي جاهلاً ومستعداً للقيام بأي شيء بهدف الحصول على المال، وكانت هذه المهنة مكروهة من قبل العلماء الأعلى شأناً[2]، مع أنها حظيت ببعض الاحترام من عامة النّاس.

يكاد كون أيّ تكهُّن عام أو محاولة لمعرفة عدد مدارس القرآن وعدد الأطفال الذين انتسبوا إليها أمراً مستحيلاً[3]. ووفقاً لشابرول، يستطيع حوالي ربع أو ثلث سكان القاهرة القراءة والكتابة، ولكن من المؤكد أن نسبة الأمّيين في الرّيف كانت أعلى بكثير. وفي سوريا كان الأمر مشابهاً في الأغلب لما هو عليه الحال في مصر[4].

---

(1) انظر شابرول ص 62-66. يبدو أن كلمة فقي اختصار عامي لكلمة فقيه أي «دارس القانون»، وتطلق على رجال الدّين بشكل عام. لم يشترط كون الفقي «خريجاً» من مدرسة دينية، مع أنه قد يكون درس الابتدائية في الأزهر أو في مدرسة أخرى لسنتين أو ثلاث.

(2) توجد ملاحظة عن أستاذ ذُكر في كتاب المُرادي (ج 1 ص 73): «أبو يزيد الحلبي المجتهد في العبادة، المبارك الدّين العفيف الصّالح، كان يربِّي الأطفال في مسجد بمحلة المشارقة. من رآه أحبه؛ يتبارك به النّاس ويأخذون منه التّمائم فيجدون بركتها ... وكان عليه من الجلالة والنّور والوقار ما يُدهش المتأمّل».

(3) إن إشارة جومار إلى وجود «أكثر من مئة» مدرسة في القاهرة أمر غير أكيد، للمعلومة بحدّ ذاتها أو بما تتضمّنه، ليكون مُرضياً كدليل.

(4) لا توجد مصادر واضحة حول مدارس القرى في سوريا، ولكن توجد إشارات تتعلّق بذلك (مثال ما ورد عن المُرادي ج 1 ص 134 و259) تشير إلى وجودها في أغلب (إن لم يكن جميع) المقاطعات. لم يكن تصريح روسو (ص 16) عن بغداد دقيقاً بنفيه وجود مدارس للأطفال فيها بما أن المدارس (كما ورد عن المُرادي ج 2 ص 9؛ ج 3 ص 84-86، 179) كانت تعتمد بشكل أساسي على مجيء طلاب إليها من مدارس القرآن. حتى في الجزيرة العربية يؤكد نيبور وجود العديد من المدارس والكليّات (1774، ص91-92).

كان من النّادر جداً أن يقوم أي طفل، غير ناجح أو مهيَّأ دراسياً، بمتابعة تعليمه بعد مغادرة ما يُعرف بالكُتّاب. ولكن بالرّغم من وجود النّقد لفكرة (الكُتّاب) من حيث الفاعلية والتّدريب أو التّنمية الفكرية، فمن المهمّ ملاحظة أنه من حيث المضمون قد تلاءم بشكل مناسب مع الغرض المطلوب منه. وهؤلاء الذين وصلوا إلى مستوى تعليمي متقدِّم صاروا أكثر تقبلاً للّغة الفصحى (وإن ظلّوا غير قادرين على فهم بنيتها فيما يتعلّق بالقواعد، فتفسير قواعد اللّغة العربية ربما يفوق قدرات الفقي العادي) وقد أصبحت مألوفة عن طريق الحفظ الذي شكّل جزءاً أساسياً من نشاطاتهم في الكليّات الدّينية. أما هؤلاء الذين توقّف مستواهم التّعليمي الرّسمي عند المرحلة الأولى فقد اطلعوا على الثّقافة الدّينية والأخلاقيات العامة التي هيأتهم ليأخذوا مكانهم المناسب في المجتمع الإسلامي بما يتناسب مع مقامهم في الحياة العامة. وفي أغلب الأحوال كانوا ينتقلون إلى مهامّهم وواجباتهم اليومية، ملتزمين بالأخلاقيات والطّقوس الصّوفيّة التي تُفرض على المندرجين تحت النّظام الدّيني للإسلام، والمرتبطة بمفهوم الطّاعة لتعاليم المتصوّفين العُظماء[1].

كانت مدارس القرآن التي وُجدت في جميع الأراضي العُثمانية ومنذ البداية غير ملائمة تعليمياً لحاجات قاطنيها المسلمين كما كانت عليه المدارس العربية، ما عدا من النّاحية الدّينية نسبياً. صحيح أن الأطفال الذين التحقوا بالمدارس العربية لم يتعلّموا العربية الفُصحى التي هي لغة القرآن والصّلوات التي كانوا يؤدونها، فإن العربية كانت على الأقل هي اللّغة التي يتكلمونها، ولم يكن هذا حال البقية العظمى من المسلمين القاطنين في البلد الأم. من المُمكن قول أن هذه المدارس قد حققت الهدف المُراد منها إذ وفّرت الوسائل المناسبة ليتمكّن الأطفال المسلمون من الاطلاع على الآيات القرآنية وتعلُّم كيفية تأدية شعائرهم الدّينية، لكن بما أن اللّغة العربية، الفصحى أو العامية، لم تُدرَّس في المكتب *mekteb* في وطنهم الأم[2]، وبما أن المدرِّسين لم

(1) انظر شهادة القبول في طائفة صانعي الأقواس التي أوردها الجَبَرتي (ج 2 ص 214-215؛ ج 5 ص 136-139).

(2) إن أول مكتب سلطاني وُجد في (الوقفية)، والذي كان الغرض منه تعليم العربية والفارسية –

يبذلوا مجهوداً كبيراً لتفسير الآيات لطلابهم الذين حفظوها عن ظهر قلب، فإن أفضل الطّلاب يستطيع تلاوة آيات قرآنية طويلة، إن لم يكن القرآن بأكمله[1]، دون أن يملك أي فكرة عما ترمز إليه هذه الآيات. كان البحث عن المعنى الدّقيق يُعدّ في الحقيقة أقلّ قيمة من القدرة على حفظ ولفظ الكلمات بشكل صحيح، وكان الحافظ يُعدّ من قبل العامة كمن يمتلك شيئاً مشابهاً للقوى السّحرية. ومن خلال جهلهم للعربية لم يتمكن هؤلاء النّاس من حفظ الآيات بدقّة كما فعل المقيمون في مقاطعات مثل مصر؛ وفي حال استطاعوا ذلك، يكون بفضل تعلّمهم أبجدية اللّغة العربية، ومن المحتمل أن يكون هذا قد شكل دافعاً لهم يعينهم فقط على القيام بعملية الحفظ. وبما أن اللّغة العُثمانية كانت تُكتب بالحرف العربي، فلم يكونوا يتعلمون ذلك أيضاً. في الرّبع الثّاني من القرن الثّامن عشر تمَّ إنشاء مكتب في غَلَطة من قبل والدة السّلطان محمود الأول (1730–1754) حيث تعلّم الطّلاب الكتابة (ويبدو أنها المرّة الأولى التي يحدث فيها ذلك في تاريخ المدارس العُثمانية)[2]. لكن النّهج الذي تدرّبوا عليه كان يرتكز على مهارة الخطّ بدلاً من تعلّم الكتابة العادية؛ وبما أنهم لم يتعلّموا العربية أو التُّركيّة، فكانوا يغادرون تلك المنشآت – وقد شُمل فن الخطّ لاحقاً في مناهج المكاتب الأخرى[3] – وهم قادرون على نسخ المخطوطات ونقش النّصوص بعدّة طرق جميلة، دون أن يملكوا أي فكرة عن كيفية إنشاء أو قراءة أقصر الرّسائل[4]. كان لتعليم فن الخطّ هدف آخر غير تمكين الطّلاب من التّسجيل أو التّواصل بأفكارهم الخاصّة بأي أحد عن طريق الكتابة، إذ كان الهدف دينياً بالكامل؛ فقد مكّنهم من أن يمجّدوا على الورق الجُمل المقدَّسة والأدعية التي كانوا قد أمضوا وقتهم في حفظها من معلّميهم.

وليس التُّركيّة – قد تأسّس عام 1781 (بعد الفترة المتعلقة ببحثنا) من قبل السّلطان عبد الحميد الأول. انظر عُثمان نوري إرغين Ergin «*Türkiye Maarif Tarihi*»، ج 1 ص 72.

(1) المصدر السّابق ص 70، حاشية 2، حيث يوجد نص مقتبس عن مذكرات إحسان سونغي İhsan Sungu المولود عام 1882، والذي تعلم القرآن عن ظهر قلب دون أن يعرف القراءة.

(2) المصدر السّابق ص 70.

(3) مثال تلك التي أنشأها عبد الحميد الأول وأشرنا لها سابقاً.

(4) المصدر السّابق ص 71.

بالرّغم من أنّ المكاتب في الأراضي العُثمانية الأمّ قد أنجزت الهدف المُراد منها، فإنها لم تقدّم سوى القليل من حيث تعليم الأطفال الذين التحقوا بها حتى من حيث تزويدهم بالمبادئ الأساسية للتّعليم العام. أما العلوم الأخرى التي حصلوا عليها، كمبادئ علوم الرّياضيات، فقد كانوا يتلقّونها من عائلاتهم أو من وظائفهم المستقبلية. وبقيت أغلبية السّكان، وبشكل خاص في ضواحي المدن، غير متعلّمين؛ ومن هذا المبدأ كان أيّ شخص يستطيع القراءة أو الكتابة، بالإضافة إلى العلماء، يتمتّع باحترام عام، ولم تكن إنجازاتهم في مجتمع أكثر تعلماً لتوصف بأنها ذات قيمة كبيرة.

في المقاطعات العربية، كما في الوطن الأم، كان وجود جميع المكاتب رهناً بما يقدّمه المُحسنون. صحيح أن بعضها قد أنشئ من قبل السّلاطين؛ فإنّ تصرّفهم فيها بعد بنائها هو كتصرّف هؤلاء الذين قدّموا المنح من مالهم الخاص. وبهذا لم تكن المكاتب التي أنشأها السّلاطين مدارس عامة، لكنها اختلفت عن تلك التي أنشأها الأشخاص الأقل شأناً كالقوادن والپاشوات[1] فقط في كونها أكبر ومجهزة بشكل أفضل. يُعدّ إنشاء المكاتب عملاً خيّراً يماثل تجهيز الملاجئ للمُشرَّدين أو تشييد الأبراج وسُبُل المياه، ويتضح ذلك بشكل خاص من الوقفيات - أي هبات الوقف - لمدارس القرآن التي أنشأها في إسطنبول السّلطانان محمّد الثّاني وبايزيد الثّاني، حيث كانت مدارس الأول مخصّصة لتعليم الأطفال الأيتام أو الأطفال الذين أصبحوا عبئاً على ذويهم بسبب الفقر، بينما تشير مدارس الثّاني بوجوب صلاة الأطفال ودعائهم

(1) يورد إرغين Ergin ج 1 ص 75-76 سبعة وأربعين مكتباً أنشأها القضاة في إسطنبول، وسبعة وثلاثين أنشأها الپاشوات، وخمسة وأربعين أنشأها البكوات والچلبية والأفندية، وتسعة وخمسين أنشأتها الطّوائف (الأصناف) والأغوات، وعشرة تمّ إنشاؤها من قبل السّلاطين بحيث يصبح العدد 198 بشكل كلي. بقيت هذه المؤسّسات موجودة ومعروفة بأسماء مؤسّسيها حتى بداية القرن الحالي. وفي بعض المُدن الإقليمية كان عدد المكاتب كبيراً في بعض الأحيان. على سبيل المثال يسجّل أوليا چلبي Evliya Çelebi وجود (في الرّبع الثّاني من القرن السّابع عشر) 120 مكتباً في بوسنة - سرايى (سرايفو). انظر الموسوعة الإسلامية مادة «بوسنة - سرايى» Bosna-Sarayı.

لمؤسّسها قبل الذّهاب إلى النّوم[1]. وفي معظم مدارس الأقاليم العربية، يتمّ تزويد الأطفال بالملابس والطّعام. وكما هو الأمر في أغلب المنظمات، تُنظّم رحلة واحدة سنوياً. أما المكاتب الملحَقة بغرف المطبخ التي يتمّ منها توزيع الطّعام على الفقراء، فكان الأطفال يُزوَّدون بوجبات صباحية ومسائية. وفي المكاتب العادية يُخصَّص مبلغ يومي من المال بدلاً من ذلك[2]. كانت المكاتب بشكل عام مخصّصة للأطفال الذين لم يتمكن أهلهم من تعليمهم عن طريق الدّروس الخاصّة، بينما يتمكن الموسرون من القيام بذلك على نفقتهم الخاصّة[3]. يتكوّن النّموذج الشّائع للمكتب من قاعة مسقوفة بقبّة، تنفتح على غرفة صغيرة مخصّصة للمُدرِّس (الخوجة *hoca*) ومساعديه. يتمّ تدريس الطّلاب سوية، وبدلاً من جلوسهم بشكل صفوف، كان كل واحد منهم يجلس شابكاً رجليه على حشيّة مع طاولة منخفضة أمامه[4].

كان التّعليم العالي في جميع الأراضي الإسلامية يتم في المساجد والمدارس، التي تختلف بشكل كبير من حيث الحجم والتّجهيزات والأهمية بما يتناسب مع الأوقاف المخصّصة لها.

سرعان ما أصبح إنشاء كليّات كهذه مصدر اهتمام للسّلاطين الأوائل، وقد تمّ تحويل دير للرّهبان في إزنيك Iznik (Nicaea) إلى كليّة بعد فتحها من قبل أورخان عام 1331[5]. وفي بورصة التي أصبحت العاصمة العُثمانية بدلاً من إزنيك، تمّ إنشاء المدارس من قبل مُراد الأول وخلفائه الثّلاثة الأوائل[6]؛ وكان آخرهم مُراد الثّاني

---

(1) انظر: إرغين Ergin ج 1 ص 69، 73.

(2) المصدر السّابق ص 73-74. تذكر وقفية بايزيد الثّاني تقديم الوجبات الصّباحية والمسائية، وتذكر وقفية سُليمان منح الطّلاب مبلغ 10 أقجات مرتين سنوياً لشراء الملابس، بينما تورد وقفية مدرسة أسّست في نهاية فترة بحثنا، عام 1755، بالتّحديد نوع الملابس التي يحصل عليها الطّلاب.

(3) انظر دوسّون ج 4 ص 477.

(4) انظر: Ergin ج 1 ص 76.

(5) الموسوعة الإسلامية مادة «إزنيك».

(6) المصدر السّابق مادة «بورصة».

الذي لم يقم فقط بتحويل دير آخر للرّهبان في قلعة أدرنِه، العاصمة العُثمانية الثّانية، إلى مدرسة، بل عمد إلى إضافة مدرسة أخرى في جامع الأوج شرفلي[1] *Üç Şerefli* الذي بناه في أحد أحياء المدينة، وقام بإنشاء مدرسة ثالثة في حي آخر. قامت زوجة أحد باشواته بإنشاء مدرسة رابعة؛ ومن بعده قام محمّد الثّاني وبايزيد الثّاني وسليم الأول جميعهم بإنشاء مدارس أخرى، بينما لم تشتمل أبنية الجامع العظيم التي تمَّ إنشاؤها في عهد سليم الثّاني، وصمّمها المهندس المعماري المشهور سِنان، على مدرستين فحسب[2]، بل كان فيها أيضاً «دار للقرّاء»[3] ومكتب للصّبيان[4]. علاوة على ذلك تمَّ تزويد المدينة بكليّتين على الأقل من قبل أشخاص تبرّعوا بمالهم الخاص، وأصبحت باتساعها مركزاً مهمّاً من مراكز التّعليم[5]. إن المدارس في أدرِنه، عدا عن كونها تنتمي إلى عاصمة سابقة، بالإضافة إلى تلك الموجودة في بورصة، قد احتفظت بمكانة خاصّة، وإن كان مدرّسوها أقل رتبة من أولئك الموجودين في إسطنبول فهم يتفوقون على جميع مدرِّسي المدارس المتواجدة في الأماكن الأخرى[6].

في جميع أقاليم البلد الأم تمَّ تجهيز المدن الرّئيسية بالمدارس؛ وتمَّ أيضاً إنشاء بعضها في الأقاليم التي كانت تحت سيطرة المسلمين قبل الفتح العُثماني، كما في قونية عاصمة سلاجقة الرّوم، ودياربكر وأماسية، اللتين كانتا مركزين مشهورين للعلم[7]، بالإضافة إلى أنقرة وقسطموني Kastamonu. لكن في هذه المدن وفي مدن أخرى في الأناضول بُنيت مدارس كثيرة في عهد الحكم العُثماني، كما في المقاطعات الأوروبية كبلغراد وسراي البوسنة Bosna-Sarayı.

---

(1) أي «ذو مآذن بثلاث شرفات».

(2) هما دار الحديث ودار التّدريس.

(3) حيث يبرع القراء بتلاوة القرآن وتجويده.

(4) يدعى دار الصّبيان.

(5) الموسوعة الإسلامية مادة «أدرِنه».

(6) هامر، *Staatsverfassung* ج 2 ص 405.

(7) يصف ج. پيرو G. Perrot «ذكريات رحلة في آسيا الصّغرى» (1861)، ص 453، أماسية بأنها «أوكسفورد الأناضول».

كانت إسطنبول بالطّبع أكثر تجهيزاً من غيرها، فجميع السّلاطين الذين أنشأوا مساجد ملكيّة فيها ضمّوا إليها عدداً من المدارس. وبعد تحويل آيا صوفيا إلى مسجد، أضيفت إليها مدرسة، وكذلك كان حال العديد من الجوامع الكبيرة التي بناها المحسنون[1]، ولغاية القرن الثّامن عشر وُجد على الأقل 275 مدرسة في مناطق مختلفة من المدينة[2]. وكان أكثرها أهمية المدارس التي بُنيت في عهد محمّد الثّاني وبايزيد الثّاني وسليمان العظيم. عدا تلك الملاصقة لآيا صوفيا قام محمّد ببناء ست عشرة مدرسة على الأقل حول الجامع المسمّى باسمه (الفاتح). وبعد حوالي سبعين سنة أحاط سليمان مسجده (السليمانية) بمدارس أخرى. في هاتين المجموعتين من المدارس، بالإضافة إلى تلك الخاصّة بجامع بايزيد الثّاني، تدرّب جميع العلماء المهمّين، وقد حصلوا بفضل ذلك على مكانة مميّزة. أنشأ محمّد الثّاني المدارس الخاصّة به على مرحلتين؛ فقد بنى أولاً أربعاً منها شمال المسجد الخاص به وأربعاً جنوبه، وعُرفت هذه باسم (مدارس البلاط)[3]، وبوجودها عُرف هذا البلاط باسم (بلاط الثّمانية)[4]. ثم وجد من الضّرورة بناء ثماني مدارس أخرى، مُصنّفة بنفس الطّريقة، وبما أنها كانت مخصّصة للدّراسات الأساسية فكانت تسمّى (مُقدّمة البلاط)[5] أو (المتمّمة للبلاط)[6]. كانت غرف المجموعة الأولى ذات سقف مقبّب، يحتوي كل منها بالإضافة إلى الصّالة الرّئيسية حيث تُدرس الأساسيات، على خمس عشرة غرفة مُخصّصة للطّلاب وغرفتين لمساعدي المدرّسين وغرفتين للحرّاس والخدم. وبينما كانت التّجهيزات في مدارس المجموعة الثّانية أكثر تواضعاً، فقد احتوت على ثماني غُرف غير مقببة،

---

(1) انظر على سبيل المثال قائمة المدارس التي بناها سِنان في كتاب أحمد رفيق «المعمار سِنان» ص67-68. ووفقاً لهذا فقد بنى ما لا يقل عن 55 مدرسة، منها عدد كبير في إسطنبول بناها أشخاص غير السّلاطين.

(2) هامر «*Geschichte*» ج 9 ص 145، حيث يورد هذا العدد.

(3) بالتُّركيّة: *Şaḥn medreseleri*.

(4) بالتُّركيّة: *Şaḥnı Semân*.

(5) بالتُّركيّة: *Mûşilei Şaḥn*.

(6) بالتُّركيّة: *Tetimme*.

يقيم في كل منها ثلاثة طلاب. وبهذا أمكن لمدارس محمّد الثّاني أن تستوعب 312 طالباً في الوقت ذاته[1]. ومن بين المدارس التي شكلت جزءاً من المنشأة السّليمانية كان هناك اثنتان مخصّصتان للدّراسات الخاصّة، دار الحديث لدراسة السُّنّة النّبوية، ودار الطّب لدراسة علوم الطّب[2]. أما المدارس في جامع بايزيد فقد كانت مُخصّصة بشكل كامل، مؤخراً على أقل تقدير، لدراسة القانون[3].

بعد تأسيس المدارس السّليمانية أصبح التّعليم في جميع المؤسّسات مؤلفاً من اثنتي عشرة مرحلة[4]. يجب على كل طالب خلال تقدّمه في كل مرحلة من الإحدى

---

(1) انظر: إرغين Ergin ص 82-86.

(2) بالإضافة إلى خمس مدارس أخرى سُمّيت خوامسي سليمانية *Ḫavâmisi Süleymânîye*. وكذلك في كتاب إرغين Ergin «المعارف» ص 86، وكتاب «بلدية» ج 1 ص 269. وفي نفس الوقت يصف في كتابه «بلدية» ص271، المؤسّسة بأنها تحتوي على أربع مدارس ودار الحديث وعدد غير مُحدّد من المدارس التّحضيرية، تُعرف كلها باسم موصلي سليمانية (انظر موصلي صحن). ويبدو أنه هنا يتبع جودت ج 1 ص 110، الذي وضح أن المدارس الأربع كانت تلك التي يُتمّ فيها الطّلاب المرحلة الحادية عشر خلال تقدّمهم الدّراسي، وسُميت هذه المرحلة باسم «السّليمانية». إذا كان هذا صحيحاً فإن ما سُمي بالخوامس كان غير هذه المدارس؛ وقد ذكرها جودت Cevdet أيضاً ج 1 ص 111 بكونها غير موجودة في عهده. يشير أحمد رفيق في كتابه ص67، إلى ستّ مدارس بناها سِنان في السّليمانية.

(3) دوسّون ج 2 ص 470، ج 4 ص 487؛ هامر «*Staatsverfassung*» ج 2 ص 402-403.

(4) تدعى: 1. ابتدائي خارج *Ibtidâi Ḫâric*. 2. حركتي خارج *Ḥareketi Ḫâric*. 3. ابتدائي داخل *Ibtidâi Dâḫil*. 4. حركتي داخل *Ḥareketi Dâḫil*. 5. موصلي صحن *Mûşilei Şaḥn*. 6. صحني ثمان *Şaḥni Semân*. 7. ابتدائي ألتمِشلي *Ibtidâi Altmışlı*. 8. حركتي ألتمِشلي *Ḥareketi Altmışlı*. 9. موصلي سليمانية *Mûşilei Süleymânîye*. خوامسي سليمانية *Ḫavâmisi Süleymânîye*. 11. سليمانية *Süleymânîye*. 12. دار الحديث *Dârü 'l-Ḥadîs*. انظر إرغين Ergin «بلدية» ج 1 ص 270، «معارف» ج 1 ص 85. يشير دوسّون ج 4 ص 487 إلى وجود عشر درجات فقط، بحذفه للدّرجتين الثّامنة والثّانية عشرة. أما قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي (*M.T.M*. ج 1 ص 539) فيظهر سبعاً فقط (بحسب الأولوية)، حاذفاً بدوره درجتي حركتي (الثانية والرّابعة) والدّرجة العاشرة. ولكن في جميع الأحوال، بالرّغم من أن لكل مُدرِّس مدرسة، فلا يبدو أن هذه المراحل تتوافق مع كليّات محدّدة أو مجموعات منها، بل تميّزت بالكتب التي قدّمها المدرِّسون والرّواتب التي تقاضوها. سُمّيت مراحل ألتمِشلي

عشرة الأولى الحصول على (إجازة *icâze*) توضح درجة اطلاعه على المجال الذي يدرسه على يد الأساتذة المُختصين، قبل الانتقال إلى المرحلة التّالية. وبهذا، عندما ينجح إلى المستوى السّادس، وهو بلاط الثّمانية، يُسمح له بينما يُكمل دراسته في المدارس العُليا، بالعمل كمُساعد في درجة أدنى، أي يساعد الطّلاب في مُراجعة ما تعلموه من أساتذتهم، ويُدعى هنا (المُعيد *mu'îd*) أو (المُلخّص recapitulator)[1]. وفي هذه المرحلة يتغيّر لقبُه من سُفته (*softâ*) كما يُلقّب المبتدئون، إلى دانِشمَند (*dânişmend*)[2]. وبعد ذلك في حال طموحه لنيل الفرصة المناسبة التي تؤهله لرتبة في النّظام القضائي، وجب عليه النّجاح في أغلب المراحل، إن لم يكن جميع المراحل السّت المتبقية، وبهذا يصبح كمرحلة أولية أستاذاً أو مُدرّساً[3] *müderris*. ومن ثم عليه البداية من جديد كأستاذ لينجح خلال تسع مراحل على الأقل من الاثنتي عشرة مرحلة ليصل إلى القمّة مرة أخرى. عند ذلك فقط يصبح مؤهلاً لرتبة المولوية *mevleviyet* العظيمة. وبما أن النّفوذ يلعب دوراً مهمّاً إلى جانب الكفاءة العلمية في الحصول عليها، فإن عدداً قليلاً من السُّفته *softâs* الذين تقدّموا للمرحلة الدّنيا من المدارس قاموا بإتمام هذا المنهج. وعوضاً عن ذلك، وبعد فترة قليلة من الحضور في مدارس مسجد بايزيد، يقومون بترشيح أنفسهم ليصبحوا نوّاباً أو قضاة عاديين أو مُفتين إقليميين، وهي مناصب مُتاحة لجميع المتخرجين من المدارس الأخرى، خارج المخطط المركزي[4]. وبهذا يحتل هؤلاء الذين واصلوا تعليمهم وحصلوا على مرتبة

(بالتُّركيّة: ستينيّة) كذلك لأن المُدرّسين المعنيين كانوا يتلقّون (في أيّة حالة) 50- 60 آقچه يومياً. انظر هامر ج 2 ص 404.

(1) انظر: Ergin «بلدية» ج 1 ص 267.

(2) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 84. كلمة *softâ* مشتقة من الفارسية سُخته *suhta* وتعني «محترق» أي مُستهلك بحماسته للتّعلّم، لكن Ergin يسخر من هذا الاشتقاق ويقترح بدلاً منه (مع أنه غير معقول أيضاً) الكلمة اليونانية *sophos*. أما دانِشمَند *Dânişmend* فهي كلمة فارسية وتعني «العالِم».

(3) كلمات «مدرِّس» و«مدرسة» و«تدريس» كلها عربية من فعل «دَرَسَ».

(4) بعد تجاوز مرحلة مدارس بايزيد يصبح الدّانِشمَنديّة *dânişmends* ملازمين *mulâzims*

مُدرّس لِك *müderrisliks* في المدارس المركزية، مراكز رسمية مهمّة فيدعون لحضور الاستقبالات التي يعقدها الصّدر الأعظم قبل ديوان الجُمعة، وكذلك الاحتفالات التي يقيمها كل من الصّدر الأعظم وشيخ الإسلام في الأعياد(1). كان المدرّسون أنفسهم ينقسمون إلى ثلاث طبقات؛ تضم الدّنيا المدرّسين المؤهلين للحصول على المولوية بكونها واحدة ضمن تسع مراحل، أما الدّرجة الأعلى فهي مؤلفة من مُدرِّسي المرحلة السّابقة والمراحل التي تليها، ويرأسها مدرِّس دار الحديث. تضمّ الطّبقة التّالية مدرِّسي المراحل السّادسة والسّابعة والثّامنة؛ بينما تضمّ المرحلة الثّالثة بقية المدرِّسين(2).

تُعدّ مهنة التّعليم في هذه المدارس في إسطنبول بشكل رئيسي تهيئة للوظائف القضائية. وفي القرن الخامس عشر كان التّدريس يُعدّ حجر الأساس لمناصب وظيفية مُعيّنة في المؤسّسة الحاكمة، كوظيفتي النّشانجي والدّفتردار(3). وبعد ذلك يبدو أنها أصبحت من نصيب القاپی قول، وبقي للمدرِّسين عندها الالتحاق برتبة المُلّا. حدث هذا التّطوّر جنباً إلى جنب مع تضييق المجال التّعليمي في هذه المدارس، وربما في المدارس كلها بشكل عام. فمنذ بداية حكم محمّد الثّاني وحتى حكم سليمان العظيم بدأ تدريس ما عُرف بالعلوم العقلية بالإضافة إلى العلوم الدّينية، ولكن في منتصف

مرشحين للوظيفة. إذا اختاروا إكمال دراستهم للوصول إلى رتبة المدرِّس، وجب عليهم تجاوز سبع سنين أخرى للتّدرب في الكليّات العُليا. ولكن بإدراكهم مرحلة المُلازمين يصبح بإمكانهم تقاضي الرّواتب. إرغين Ergin «بلدية» ج 1 ص 267-268؛ دوسّون ج 4 ص 486-489؛ جوشيرو ج 1 ص 29.

(1) انظر: *M.T.M.* ج 1 ص 503، 539-540 (قانون نامه عبد الرّحمن توقيعي). وإن حضور المدرسين وكبار الملالي إلى الدّيوان كان قد بدأ في عام 1656 بعد تسلم كوپريلى محمّد پاشا منصب الصّدر الأعظم، وذلك بسبب ضغط العمل. انظر المصدر السّابق ص 520.

(2) انظر: إرغين Ergin «بلدية» ج 1 ص 270-271. كان مدرِّسو المستويين الأعليين، وليس مدرِّسو المستوى الثّالث، يحضرون مراسيم «البيعة» التي يتمّ فيها إعلان الولاء لسلطان جديد. انظر دوسّون ج 4 ص 550.

(3) مثل قرماني محمّد پاشا Ḳaramânî Meḥmed Paşa في عهد محمّد الثّاني وجعفر چلبي Ca'fer Çelebi في عهد بايزيد الثّاني. انظر الموسوعة الإسلامية.

القرن السّادس عشر وجّه العلماء اهتمامهم نحو الدّراسات الدّينية والقانونية[1]. أولئك الذين تابعوا دراساتهم في المجالات المُتعلقة بالرّياضيات والفلك والتّاريخ إنما فعلوا ذلك بدافع الاهتمام الشّخصي وليس الاهتمام الوظيفي، وكانت النّتيجة أن أُهملت تلك الدّراسات بمرور الزّمان[2]. وإن المدى العلمي الذي بلغته تلك الدّراسات بمواضيعها المختلفة في المدارس خلال العهد العُثماني يبدو أمراً مثيراً للشّك. يقال إن مدير أوّل مدرسة عُثمانية في إزنيك قد شجّع على تدريس العلوم العقلية[3]. ومنذ بدء حكم أورخان إلى فترة حُكم مُراد الثّاني، قام حوالي ستة علماء عُثمانيين بتأليف، وفي إحدى المرات بترجمة، كتب وأبحاث في الرّياضيات والفلك والتّاريخ الطّبيعي[4]، وقد يكونون قاموا في بعض الأحيان بتدريسها. وفي عهد محمّد الثّاني، الذي كان بنفسه مُحبّاً للمعرفة ودارساً لكتاب بطليموس «الجغرافيا»[5]، عُيّن شخص يُدعى علي قوشجي Ali Kuşcu، وهو من سكان ترانسوكسانيا Transoxania حيث كان مديراً لمركز الرّصد الفلكي في سمرقند، عُيّن في مدرسة آيا صوفيا كأستاذ لعلمَي الفلك والرّياضيات، وقام بتأليف أبحاث عن علم الفلك والحساب والجبر، التي قيل إنها استُخدمت ككتب رئيسية لتدريس هذه المواد في المدارس[6]. وفي عهد بايزيد الثّاني، مرة أخرى تمَّ تعيين باحث متخصّص بالرّياضيات والفلك في إحدى مدارس البلاط. ولكن بالرّغم من مكانته لدى الخليفة، فقد نُفّذ فيه حكم الإعدام بتهمة كونه صاحب فكر حُرّ في نظر أقرانه المتعصّبين من العلماء[7]. وفي القرن السّادس عشر، وبالرّغم من استمرار المؤلفات في مجالات العلوم العقلية[8]، فقد كان المجال

(1) انظر دوسّون ج 2 ص 466؛ سيّد مصطفى ج 3 ص 109.
(2) دوسّون ج 4 ص 476.
(3) عبد الحق عدنان «العلم عند العُثمانيين» *La Science chez les Ottomans* ص 9-10.
(4) المصدر السّابق ص 12-13، 19.
(5) المصدر السّابق ص 26.
(6) المصدر السّابق ص33-34.
(7) المصدر السّابق ص 45.
(8) أهمها مؤلفات ميرم بك Mîrim Bey وهو حفيد كلّ من علي قوشجي ورياضي فلكي هو

الوحيد الذي ظهر فيه نوع من الاهتمام المتزايد هو الجغرافيا[1]. وبالرّغم من عزلة الدّولة العُثمانية، فقد زاد الاهتمام بهذا النّوع من العلوم بفضل اكتشاف القارة الأميركية ورأس الرّجاء الصّالح الذي يوصل إلى الشّرق، كما ظهر العديد من الأعمال التي فتحت آفاقاً جديدة ككتاب «البحريّة» *Baḥrîye* للقبطان پيري رئيس *ḳaptan* Pîrî Re'îs[2]. لكن في حقيقة الأمر لم يتأثر التّعليم في المدارس كثيراً بهذه المؤلفات، بل كان من المثير للشّك أن تكون المدارس التي أنشئت في عهد سليمان قد خُصّصت لدراسة العلوم العقلية، كما زعم البعض، باستثناء علوم الطّب[3]. وقد ظهر سخط العلماء بشكل واضح ضدّ التّحرّكات والاكتشافات العلمية غير المألوفة، خلال فترة حُكم مُراد الثّالث، عندما تمّ إنشاء أول مرصد فلكي عُثماني على المرتفعات فوق طوپ خانه *Ṭopḫâne* في غَلَطة، وكان فيه خندق يصل عمقه إلى 40 قدماً استخدم كمرصد بدائي لمراقبة السّماء نهاراً، وقد تمّ تدميره بكل محتوياته وقوفاً عند رغبة شيخ الإسلام بحجّة أن الرّصد الفلكي يجلب سوء الطّالع[4].

كان العلم الوحيد غير المتعلّق بالدّين والذي حظي بنوع من التّفضيل لدى العلماء هو الطّب، ربما لأنه يرتبط بعمل الخير، ولأن إنشاء المستشفيات يُعدّ من الأعمال الخيّرة التي تحظى بالاستحسان. وُجدت المستشفيات في الأراضي العُثمانية منذ عهد السّلاجقة، في ما لا يقلّ عن سبع مدن في الأناضول[5]. وقد اعتنى السّلاطين بهذه المنشآت وزوّدوها بالمال خلال فترة الفتوحات العُثمانية. ويبدو أن الطّب كان من المواد التي دُرِّست ومنذ البداية في مدارس البلاط التي أنشأها محمّد الثّاني[6].

قاضي زاده يى رومي Ḳâḍî-zâdei Rûmî (المتوفى عام 1412). انظر المصدر السّابق ص 12، 47.

(1) المصدر السّابق ص 55.

(2) المصدر السّابق ص 63-74.

(3) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 127.

(4) عدنان ص 78-79.

(5) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 124؛ عدنان ص 18.

(6) بالرّغم من أن إرغين Ergin في «معارف» ص 86 أهمل أي إشارة إليها في وصفه للدّروس

وكانت إحدى المدارس السّليمانية مخصّصة لتدريسه سُمّيت بدار الطّب[1] واشتملت على مستشفى[2]. لكن ما دُرِّس فيها كان يعود إلى تاريخ القرون الوسطى وفترة ذروة ومجد العصور الإسلامية[3]. ورغم أن عملاً واحداً على الأقل أظهر نوعاً من الحداثة وتمَّ تأليفه في بداية القرن السّادس عشر[4]، فقد حصل تراجع ملحوظ بعد تأسيس جامعة السّليمانية، ولسبب متناقض: كان الأساتذة الكبار فيها يتقاضون رواتب عالية فأصبح المنصب فريسة لصائدي الثّروات وتمكنوا في أغلب الأحيان من نيله دون استحقاق[5]. لم تكن طبيعة المتابعة للدّراسات الطّبية تلقى التّشجيع لتتقدّم في هذا المجال، وكان السّبب في ذلك يعود إلى أن الحكيم باشية *Ḥekîm Başıs* الخاصين بالسّلاطين كانوا بعيدين عن الممارسة الحقيقية للطّب، وكانوا في الحقيقة أفراداً عاديين من العلماء رفيعي الشّأن، وكان لهم على الأغلب مهام أخرى ينجزونها قبل وبعد تسلم هذا المنصب[6]. ومع هذا، فقد قام ثلاثة منهم في عهد محمّد الرّابع (1648-1687) بكتابة عدد من الأبحاث في أحدها تجربة تتبع الطّرق التّقليدية، وفي البحثين الآخرين يُشار إلى الابتكارات الطّبية الأوروبية[7]. خلال الفترة الأخيرة من عهد السّلطان أحمد الثّالث (1703-1730)، عندما كانت التّأثيرات الأوروبية قوية إلى حدّ ما، وجدت نظريات پاراسيلسوس Paracelsus الطّبية رواجاً بين الأطباء المسلمين في إسطنبول. لكن تبنّيها لاقى نوعاً من الرّفض الرّسمي إلى أن أقنع أحد الحكيم باشية

في هذه المدارس، فإن عدنان ص 36 يذكر أن واحدة من مدارس البلاط قد تمَّ تخصيصها للدّراسات الطّبية ولها مستشفى خاص بها. Ergin «معارف» ص 124 يشير أيضاً إلى هذا المستشفى.

(1) يشير إرغين Ergin «معارف» ص 86، 125 إلى وقفية المؤسّسة. وإن جزءاً من الجهازالأصلي لا يزال باقياً في الكليّة.

(2) انظر: Ergin «بلدية» ج 1 ص 269.

(3) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 125.

(4) انظر: The *Yâdgâr* of Ibn Şerîf. عدنان ص 53-54.

(5) المصدر السّابق ص 85.

(6) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 125.

(7) عدنان ص 94، 96، 98-99.

السّلطان أحمد بإخضاع المتدرّبين على هذا النّوع من الطّب «الجديد» إلى امتحان قبل السّماح لهم بمعالجة المرضى، بينما مُنع الأطباء الأجانب من ممارسة المهنة بشكل كامل؛ وبالرّغم من إلغاء هذا المنع بعد فترة وجيزة، فقد أوصي شخص آخر من الحكيم باشية بالإشراف على جميع الأطباء دون الرّجوع إلى هذه النّظريات[1]. ومن المُحتمل أن الطّب كان أقل التزاماً بالتّقاليد من المجالات الأخرى لأن المستشفيات في كل مكان قد فضّلت التّجربة في العلاج، ومن الملاحظ أن لقاح الجدري كان معروفاً ومطبّقاً في تُركية قبل إدراك قيمته في الغرب[2]. ومن ناحية أخرى كان هنالك عائق كبير أمام الأطباء المسلمين بسبب منعهم من تشريح الجثث، وبهذا لم يستطع التّعصّب الدّيني من منع المسلمين الموسرين، وعلى رأسهم السّلاطين، من تفضيل تلقي العلاج على يد الأوروبيين أو اليونان المتدرّبين في أوروبا[3].

منذ النّصف الثّاني للقرن السّادس عشر لم يعد التّعليم في المدارس مقتصراً بشكل كلي على دراسة القانون والدّين فحسب، بل إن مستواه أخذ بالانحدار والتّراجع. وكذلك الحال في المؤسّسة الحاكمة أثناء عهد مُراد الثّالث، إذ تداعت القوانين والنّظم التي تحكم التّعيينات الوظيفية وتمّ تعيين أشخاص غير ملائمين وجهلة في مناصب هامة، وكان ذلك مُطابقاً لما حصل للمُدرِّسين. فالطّلاب يخضعون لامتحانات من أجل تقييم مُستواهم العلمي، ولكن في منعطف الدّرب وخلال تقدّمهم ليصبحوا مُدرِّسين، وبعد إتمامهم المستويات المطلوبة في مدارس بايزيد، واحتمال منحهم مُلازمات *mulâzemets*، إذا بالوظائف تقدَّم كاستثناءات لأشخاص منافسين لم يخضعوا لتدريبات وامتحانات شاقّة كما حصل معهم، وإنما بفضل روابط وعلاقات المعرفة أو القرابة مع أعضاء مهمّين في مهنة التّعليم ذاتها، أو حتى أكثر أهمية كرجال الحاشية الملكية أو الموظفين الحكوميين. وبسبب ذلك شُغلت مناصب التّدريس

(1) المصدر السّابق ص 128-130. وفقاً لرَسل «التّاريخ الطّبيعي لحلب» ص 97، يمكن الحصول على شهادة ممارسة من الحكيم باشي «ببضع قطع ذهبية».
(2) عدنان ص 136.
(3) دوسّون ج 1 ص 347.

الرّئيسية من قبل هؤلاء الأشخاص الجاهلين بالمواضيع التي يُفترض بهم تدريسها. كان هدفهم بالطّبع هو الحصول على رتبة المولوية؛ وفي الوقت نفسه تمكنوا من التمتّع بالرّواتب المرافقة لهذه المناصب التّعليمية. وبما أنهم لم يكونوا مُلائمين لتلك المناصب، فقد قاموا بتكليف بُدلاء من خريجي المدارس؛ وبهذا تمّت حماية النّظام التّعليمي من الانهيار التّام. لقد نجح هؤلاء البُدلاء الذين كانوا يُعرفون باسم الخوجة[1]، في الحفاظ على تلك المناصب نوعاً ما، لكنهم لم يعودوا يتمتّعون بالمنزلة التي تمتّع المُدرِّسون بها من قبل. أخذت وظيفة التّدريس تُعدّ وبشكل مُتزايد كمصدر وحيد للدّخل؛ وقد قيل عن أصحاب هذه المهنة إنهم يجهلون مواقع المدارس التي من المُفترض بهم أن يُدرِّسوا فيها، لدرجة أن بعضهم عُيِّن في مدارس لم يعُد لها وجود. ازداد عدد المُدرِّسين الرّئيسيين في المراحل الأدنى من «مرحلة البلاط»، التي استمرّت باحتوائها على ثماني درجات ليس أكثر؛ وبما أن العدد الفائض من المُدرِّسين المُشار إليهم لم يتمّ استخدامهم في المؤسّسات المعنيّة، فقد مُنحوا أقضية يعتاشون منها والتي لجأوا مرة أخرى إلى نائبين عنهم يقومون بإدارتها. سبَّب هذا الازدياد بدوره ضغطاً كبيراً للتّقدّم في المناصب بحيث أصبحت التّرقية آلية بدلاً من اكتسابها بحق. وبهذا أصبح المدرِّسون الثّمانية الأعلى منصباً[2] يحصلون على رتبة المولوية[3] بشكل تلقائي سنوياً، ويحتفظون بهذا المنصب لمدة عام، ثم يتمّ استبدالهم بالثّمانية الذين يلونهم في القائمة في العام الذي يليه[4]. وفي القرن الثّامن عشر أصبح الدّانِشمَنديّة *dânişmends* الذين أتمُّوا الدّراسات التي تخوّلهم بأن يصبحوا مُدرِّسين يُعيَّنون في بعض الأحيان، بانتظار تعيينهم في الوظائف القضائية، ليس فقط (بالطّريقة المعتادة) في مدارس الاثنتي عشرة مرحلة، ولكن أيضاً في منصب شيخ الإسلام

(1) دوسّون ج 4 ص 491.

(2) أي مدرِّسو دار الحديث ومدارس السّليمانية الأربع وثلاثة آخرون.

(3) وتسمّى المناصب الثّمانية الأدنى بالمخرج *mahrec*، أي المناصب التي خرجوا منها.

(4) قوچى بك Koçu Bey «رسالة» (ترجمة 290 ص *(1861) Behrnauer, Z.D.M.G. xv* وما يليها). انظر جودت ج 1 ص 112-115؛ Ergin «معارف» ج 1 ص 271-272.

وقضاة العسكر وقاضي إسطنبول[1]، ولتدريس السُّفته *softâs* وأطفال الفقراء في المساجد[2]. في ذلك الوقت، أصبح من الطّبيعي أن يجري التّعليم في المساجد التي بُنيت حولها المدارس بدلاً من المدارس بحدّ ذاتها، التي تمَّ تخصيصها عندئذٍ لإقامة الطّلاب[3]. وبحلول القرن الثّامن عشر، اكتسب المُدرِّسون من جديد احترام العامّة[4]، ويعود ذلك في جُزء منه وبدون شك إلى التّأثير المتزايد الذي مارسه كبار العلماء بشكل عام في تلك الفترة.

في القرن السّادس عشر، وقبل بدء هذا الانحطاط، أظهر العلماء نوعاً من التّعصّب الزّائد. ولهذا فبعد وفاة سليمان أصرُّوا على استبدال بعض الكتب التي كانت أساساً لمبادئ دراسة القانون في المدارس، بأخرى تخلو من «الفلسفة» الموجودة في سابقتها[5]. وفي النّصف الثّاني من القرن تمَّ إعدام ثلاثة من «العلماء» بسبب تفكيرهم المتحرِّر، كان أحدهم مُدرِّساً في مدرسة في العاصمة قال بأبديّة العالم وحتمية حصول الأحداث[6]. كذلك تمَّ استبعاد أيّة فرصة يستفيد العُثمانيون بها من التّقدُّم العلمي المُعاصر الذي حدث في أوروبا، عن طريق حظر فُرض على استيراد الكتب المطبوعة[7]. بل وإن الطّباعة (من قبل المسلمين) أصبحت مُحرَّمة حتى بداية القرن الثّامن عشر؛ وهذا بحد ذاته كفيل بإعاقة تقدّم التّعليم في الدّولة العُثمانية. مع ذلك، وحتى خلال القرن السّابع عشر استمرّ تأليف الأعمال المتعلقة بالرّياضيات وعلم الفلك والجغرافيا والطّب[8]. لم يكن المؤلفون بالضّرورة متدرّبين في المدارس، وكان

(1) مثل الفتوى أميني والتّلخيصجي.
(2) دوسّون ج 4 ص 490.
(3) انظر: Ergin «معارف» 1 ص 85.
(4) دوسّون ج 4 ص 494.
(5) انظر: Ergin «بلدية» ج 1 ص 270.
(6) عدنان ص 88-89.
(7) المصدر السّابق ص 87.
(8) المصدر السّابق ص 91 وما يليها.

أشهرهم مصطفى بن عبد الله المعروف باسم «حاجي خليفة» أو «كاتب چلبي»[1]، والذي كان ابناً لفارس في الجيش النّظامي، وسكرتيراً في واحد من مكاتب الباب العالي. لقد تأسّف على إهمال علماء المدارس «للعلوم العقلية» ونجح باكتساب معرفة واسعة من مصادر أخرى في علوم الفيزياء والفلك والهندسة والجغرافيا؛ وتدريس هذه المواد بنفسه؛ وتأليف عدد من الأعمال المهمّة. وبينما كان العلماء يعيبون عليه افتقاره للتّدريب في المدارس، كان في الحقيقة أول عالم عُثماني يطّلع على الفكر العلمي الأوروبي ويحاول نشره في أراضي السّلطان[2]. ومن الواضح أنه بالرّغم من تحوُّل المدارس إلى حلقات دينية غير فاعلة، فإنّ عدداً من المواد التي أهمل تدريسها كانت في الحقيقة تتابع في أماكن أخرى.

كانت مدارس العجمي أوغلان والإيچ أوغلان[3] الخاصّة بالقصر السّلطاني على سبيل المثال متفوقة في بعض النّواحي على المدارس الأخرى. وفيها أيضاً يتمّ تدريس الطّلاب العلوم «الدينية»؛ وكان أوليا چلبي Evliya Çelebi يعدّ تلك العلوم التي تلقاها الإيچ أوغلان في أيامه (وكان هو نفسه واحداً منهم) أفضل من تلك المقدَّمة في المدارس المعاصرة (في منتصف القرن السّابع عشر). وبالإضافة إلى العربية دُرِّست الفارسية والتُّركيّة ليس فقط في أندرون ولكن أيضاً في مدارس العجمي أوغلان. وبالرّغم من أن معظم وقت الوصفاء كان مصروفاً لتعلم القيام بخدمات القصر واحتراف الفروسية والرّماية ورمي الرّمح[4]، فقد تعلموا كيفية التّحدّث بطريقة لائقة، وكتابة النّثر والشّعر، وتأليف وتأدية المقاطع الموسيقية. وفي هذه المدارس أيضاً درس مُهندسو العمارة والنّحّاتون والرّسّامون والمؤرّخون والخطّاطون، الذين

---

(1) كان يدعى حاجي خليفة لأنه قام بأداء فريضة الحج، ولأنه كان يحتل منصب (قالفه *kalfa*) في دائرته الحكومية.

(2) عدنان ص 103-120.

(3) انظر فهرس الجزء الأول من الكتاب.

(4) كان رمي رماح أغصان النّخيل أو رمي السّهام يسمّى الجريد *Cerîd*؛ انظر فون أوپنهايم «*Der Djerīd und das Djerīd*-Spiel»، *Islamica*، ج 2 (4) ص 590-617.

خلّفوا العديد من الأعمال التي تثير إعجابنا[1]؛ كما أن مدارس العجمي أوغلان والمؤسّسات العسكرية والبحرية كالطّوب خانه والتّرسانه[2] هي التي أنتجت صانعي المدافع ومصمّمي السّفن والبنّائين، المهمّين في قوات السّلطان المسلحة. وكانت بعض تكايا الدّراويش *dervîş tekkes* قد أدّت جزءاً من الهدف التّعليمي. وبهذا كانت التّكايا البكتاشية مراكز لتعريف النّاس بالموسيقى، بينما اقتصرت تكايا المولوية على المثقفين ليس من أجل دراسة وتأدية الموسيقى الأكثر تعقيداً فحسب، ولكن أيضاً من أجل تعليم أعمال المتصوّفين الفرس العظماء وبشكل خاص بالطّبع، في كتاب «المثنوي» *Mesnevî* الشّهير لمولانا جلال الدّين الرّومي نفسه[3].

حتى بداية القرن الثّامن عشر، وبالرّغم من أن الشّعر العُثماني التُّركي كان قد بُني وفق النّمط الفارسي، وأن الإلمام باللغة الفارسية كان أساسياً للشّعراء الأتراك، فقد تمّ الاستغناء عنه بشكل كامل من المناهج الدّراسية. يعود سبب ذلك إلى بُغض العلماء المتعصّبين للفارسية بسبب ارتباطها المباشر بالصّوفيّة؛ وتُعدّ بين طلاب السُّفتَه *softâs* الأكثر تشدّداً وجهلاً «لغة الجحيم»[4]. وبعد إبرام معاهدة پاساروڤيتز Passarovitz عام 1718، أدار الحكومة، ولمدة اثني عشر عاماً في عهد أحمد الثّالث، الصّدر الأعظم الدّاماد نوشهرلي إبراهيم پاشا Damad Nevşehirli Ibrâhîm Paşa؛ وفي جميع المدارس التي أنشئت عام 1720-1721 منح هذا الوزير المثقف الإذن بتدريس لا الفارسية فحسب بل الرّياضيات أيضاً[5]. كانت هذه الفترة التّاريخية القصيرة، والتي تُذكر بسرور باسم «لالِه دوري» (*Lâle Devri*) - أي عصر التّوليپ (لأن زراعة أزهار التّوليپ كانت رائجة آنذاك بين الأغنياء) جديرة بأن تُحدث نهضة عُثمانية، لو أنها استمرّت ولم تلقَ نهاية مفاجئة عام 1730 بسبب الثّورة التي أطاحت بعرش أحمد

---

(1) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 8-11، 23، 28.

(2) انظر فهرس الجزء الأول من الكتاب.

(3) انظر: Ergin «معارف» ج 1 ص 20.

(4) المصدر السّابق ص 133-134.

(5) المصدر السّابق ص 122، 128، 134.

الثّالث وأودت بحياة إبراهيم باشا. ولكن في الفترة التي استمرّت بها أعطى إبراهيم باشا كلَّ الدّعم الممكن لرجال العلم. فقد قام بتأسيس هيئة مؤلفة من خمسة وعشرين باحثاً لترجمة الأعمال التّاريخية العربية والفارسية إلى التُّركيّة. لقد جعل الكتب والأبحاث العلمية والأدبية متوافرة بطريقة غير مسبوقة وبغزارة في المكتبات العامة، التي أنشئ خمس منها في ذلك الوقت[1]؛ والأكثر أهمية من كل ذلك هو أنه شجّع على إنشاء أول مطبعة عُثمانية مسلمة بواسطة شخص من ترانسلڤانيا اعتنق الإسلام، هو إبراهيم مُتفرِّقة. لقد وُجدت في مرحلة سابقة مطابع عُثمانية يونانية وأرمنية ويهودية، استخدم بعضها الحرف العربي في الطّباعة. ولكن حتى عصر التّوليپ كان العلماء، كما ذكرنا، ضد طباعة المسلمين للكتب. حتى عندما سُمح لإبراهيم مُتفرِّقة بإنشاء مطبعته - بالتّعاون مع شخص يدعى سعيد محمّد أفندي، الذي صحب والده[2] في مهمّة دپلوماسية إلى پاريس، وعاد مبهوراً بالحضارة الغربية - وتمَّ وضع فتوى سمحت له بنشر المعاجم والأعمال التّاريخية والعلمية فقط؛ ومُنع من نشر أي شيء من الممكن أن يصنَّف كعمل ديني. يبدو أن عداء العلماء له كان مسؤولاً عن إيقاف نشر أعماله بعد وفاته عام 1745 إلى أن أحييت من جديد في نهاية القرن. كان ذلك في الحقيقة «عمل شخص واحد». لم يكن إبراهيم مؤسّس المطبعة ومديرها فقط بل كان الرّوح المحركة لها، فقام بتصميم أحرُفها وتنسيقها، وكتابة المُقدّمات الخاصّة بالأعمال المطبوعة، وتجهيزها بقوائم المحتويات ورسم الخرائط لتوضيحها، وفوق كل ذلك اختيارها بنفسه. كان عدد الأعمال التي نشرها سبعة عشر عملاً، وكان أكثرها أهمّية على الأغلب كتاب كاتب چلبي Kâtib Çelebi في وصف الكون (الكوزموغرافيا) cosmography، المسمَّى «جِهان نُما» *Cihannümâ*، والإضافات التي ألّفها بنفسه واعتمد فيها على المصادر الأوروپية وأشار بحذر إلى مناهج كوپرنيكوس وتيخو براهِه Tycho Brahe وغاليليو وديكارت. وبعودته إلى نظرية كوپرنيكوس وضَّح أنه ليس من الضّروري أن يلتزم أحد بتصديق تلك النّظريات. بل على العكس، أشار إلى

---

(1) عدنان ص 126. انظر E. Z. Karal, art. «أحمد الثّالث» في *I.A.*

(2) كان يدعى باسم غريب هو *Yirmi-sekiz* (أي ثمانية وعشرون) محمّد چلبي. انظر كارال.

أنه يمكن للعلماء المسلمين نقدها وتعزيز أفكار بطليموس التي يعتقدون بصحتها[1].

يوضح هذا الأمر وبشكل كامل عدم قبول كبار العلماء نشر أيّ من الأفكار الجديدة بين مُسلمي الإمبراطورية؛ ويبدو أن مشروع إبراهيم لم يكن ذا فاعلية كبرى في تنوير عقول الطّبقات الحاكمة العُثمانية في القرن الثّامن عشر. ووفقاً للبارون دى توت de Tott الذي أرسلته الحكومة الفرنسية كمستشار للباب العالي في نهاية فترة بحثنا، كان الوزراء العُثمانيون غاية في الجهل بما يتعلّق بالجغرافيا الأوروبية. نذكر على سبيل المثال اعتقادهم بعدم تمكن السّفن الرّوسية من دخول البحر المتوسط من جهة الغرب[2]، وبالرّغم من أننا نستطيع إهمال بعض تعليقاته السّلبية النّاشئة عن سوء الفهم أو الإحباط، فمن الممكن أنه لم يبالغ بشكل كبير بتصوير المسلمين العُثمانيين في ذلك الوقت بشكل عام بأنهم غير مطّلعين أبداً بل وراضون بجهلهم هذا.

أما في الأقاليم العربية، فهناك دليل واضح على وجود تعليم تقليدي فاعل في العراق وسوريا لا يقلّ عن ذلك الموجود في مصر. ومن الأفكار الخاطئة القول بأن كليّة الجامع الأزهر في القاهرة هي المؤسّسة الوحيدة من هذا النّوع، مع أنها ودون شك الأكثر أهمية (لأنها الأكثر مالاً) في الأراضي العربية. كانت بالنّسبة لذلك الوقت مجهّزة بشكل جيد، إذ تضم ستين أو سبعين مُدرِّساً (ما عدا الأساتذة المُبتدئين والموظفين)[3]، وكان عدد كبير من طلابها من القاهرة والأقاليم المصرية، ونظراً لما اكتسبته من سمعة أصبحت المدارس وكليّات المساجد الأخرى في القاهرة[4] تابعة لها، مع الاحتفاظ بمقدار من الاستقلالية نوعاً ما في أمور الأوقاف، فقد كانت

---

(1) انظر: T. Halasi Kun, art. «إبراهيم متفرّقة» في *I.A.* عدنان ص 131-135.

(2) «ذكريات» *Memoirs* ج 3 ص 14.

(3) ذكر شابرول ص 67-70 أربعين إلى خمسين أستاذاً، لكن الأعداد انخفضت خلال الاحتلال الفرنسي بشكل ملحوظ، ويعود ذلك إلى هروب الكثيرين وإعدام البقية. تقدير نابوليون هو ستون شخصاً (*Commentaires* ج 2 ص 362-363، *«Légende»* Chauvin ص 22).

(4) يذكر الجَبَرتي حوالي عشرين مدرسة وعدداً مماثلاً من المساجد يجري فيها التّعليم؛ لم يكن يوجد في بعض منها سوى مدرّس واحد، لكن واحدة أو اثنتين منها كانتا مؤسّستين مرموقتين.

مناصب التّعليم تنظم من قبل شيخ الأزهر. بالإضافة إلى ذلك، كان هنالك حوالي ثماني عشرة أو عشرون مدينة في مصر مع مساجد مزودة بجامعات يتراوح عددها من واحدة إلى سبع أو ما يقارب ذلك. في هذه أيضاً كان الأساتذة الرّئيسيون بشكل عام شيوخاً محلّيين قد تدرّبوا في الأزهر، ولكن بالمقابل زوَّدت هذه الجامعات الأزهر بعدد من علمائه المرموقين[1]. في هذه الأقاليم كانت المدارس الأكثر فاعلية تقع في رَشيد ودُمياط ودسوق والمنصورة والمحلّة وطنطا Ṭanṭa في الدّلتا، وطهطا Ṭahṭa في مصر العليا[2].

كان التّعليم في سوريا أقلّ مركزية، فبالإضافة إلى المركزين الرّئيسيين في حلب ودمشق، كانت هنالك مدارس إقليمية مهمّة في القدس ونابلس، ومساجد فيها جامعات في جميع المدن[3]. وإلى جانب مساجد المدارس المركزية في دمشق وحلب، التي كانت بالتّوافق مع الأسلوب التّقليدي القديم مراكز تعليم أساسية، امتلكت كلّ من المدينتين عدداً من مساجد التّدريس والمدارس المرتبط بعضها ببعض، وإن كان بعضها منفصلاً عن الجامع الرّئيسي. يذكر المُرادي على الأقل خمساً وأربعين مدرسة في دمشق، ما عدا المساجد، خلال القرن الثّامن عشر، ولم يكن عددها في حلب بأقل من ذلك[4]. كان لدى الدّارسين السّوريين كما يبدو ميل للسّفر خارج حدود بلادهم

(1) من الجدير بالذّكر هنا أنه لم يكن أحد من الشّيوخ الرّئيسيين في الأزهر في القرن الثّامن عشر من مدينة القاهرة.

(2) راجع الجَبَرتي وعلي پاشا مبارك «الخطط التّوفيقية».

(3) من أجل القدس انظر المُرادي ج 1 ص 175، حيث يشير إلى إمكانية تحصيل علم كامل هناك؛ وكانت نابلس مركزاً رئيسياً لتدريس المذهب الحنبلي (المُرادي ج 1 ص 82، 191-192؛ ج 3 ص 41؛ ج 4 ص 31-32). ومن ضمن المدن التي ذُكر وجود كليّات فيها، الرّملة وحمص وغزّة وصيدا وحماة وإدلب وعكا وطرابلس وبعلبك.

(4) لا بدّ من إهمال ملاحظات ڤولني على التّعلم بين المسلمين في سوريا («في دمشق لا يستفيد رجال القانون من علمهم أبداً»: ج 2 ص 296)، وقوله الغريب بشأن المكتبات (ج 2 ص 91)، إذ من الواضح (وبالأخص في الفصول 34 و35 من كتابه أنه كان على جهل بالحياة الدّاخلية للسّكان المسلمين. أما رَسل (ص 96 وما يليها) فيبرز صورة أكثر دقة عن النّشاط الفكري في حلب.

أكثر من المصريين؛ وقد ذهب العديد منهم إلى الأزهر، حيث كان رواق *riwâk* الشّوام ذا فاعلية ونشاط. ذهب قسم آخر إلى المدن المكرّمة، بينما ارتحل عدد لا بأس به، وهم الأكثر طموحاً، إلى إسطنبول بهدف التّسجيل في الوظائف التُّركيّة(1). ومن ناحية أخرى كانت دمشق هي المفضّلة لدى الدّارسين القادمين من البلدان الأخرى، ربما بسبب موقعها المميّز على طريق الحج.

كانت العراق أقلّ حظاً، لكونها حافظت بصعوبة على تعليم تقليدي خلال القرون المضطربة التي تلت الغزو المغولي عام 1258. مع ذلك، هناك عدد من المدارس القادرة على تخريج دارسين متميّزين في بغداد(2) والموصل - وبالفعل، فإن بعض المُبدعين الأوائل في القرن الثّامن عشر كانوا من الموصل(3) - وهناك آخرون في البَصرة وشهرزور وغيرها. بل أكثر من ذلك، كانت الكليّات الشّيعية الكبرى في النّجف وكربلاء تستقطب طلاباً من الشّيعة، ليس من فارس فحسب، بل من الهند وسوريا أيضاً؛ لكن العلاقات المتوترة بين الشّيعة والسُّنّة جعلت موضوع التّواصل العلمي أمراً مستبعداً. أخيراً تبقى المدينة ومكّة ضمن المراكز المهمّة للتّعليم على يد

(1) المُرادي ج 1 ص 22، 50، 51، 69، 107، 176، 206، 260 (أحدهم شافعي)، ج 2 ص 27، 73 (أصبح قاضي عسكر الأناضول)، وفي مواضع أخرى.

(2) انظر المُرادي ج 1 ص 272؛ ج 3 ص 84-86، 179. يشير ثاني هذه النّصوص إلى الشّيخ عبد الله بن حسين السّويدي (1692-1756) الذي اكتسب شهرة كبيرة من خلال نجاح المؤتمر الذي ترأسه في الحلة عام 1743، بحضور نادر شاه، بهدف التّوفيق بين المذهبين السُّنّي والشّيعي (انظر ل. لوكهارت «نادر شاه» لندن 1938، ص 232-233، و A. E. Schmidt «Zur Geschichte der sunnitisch-schiitischen Beziehung (في روسيا)، في «عقد الجمان» (Barthold-Festscjrift)، طشقند 1927، ص 67-107). تمّت طباعة العديد من الأعمال الأدبية لعبد الله السّويدي ومن ضمنها رحلاته إلى نجد. وقد تتبع الباحث العراقي محمود شكري الألوسي، في السّيرة الذّاتية للمفكرين العراقيين «المسك الأذفر» (بغداد 1930)، أفكار الشّيخ عبد الله (ص 60-64) من خلال أقوال عدد من أبنائه وأحفاده وأبناء أحفاده (ص 65-86) الذين تميّزوا أيضاً بكونهم كتّاباً وباحثين. انظر أيضاً C. Brockelmann «*Geschichte der arabischen Litteratur*», Supplementband ج 2 (لايدن 1938) ص 501، 508، 785.

(3) المُرادي ج 2 ص 7-8، 106، 230-231؛ ج 3 ص 117.

ساكنيها وزائريها الشّيوخ من البلدان الأخرى[1].

عملياً كانت جميع مناصب التّعليم والمدارس تتلقى المال عن طريق هبات الأوقاف التي تشمل الأرض والأبنية، والتي تشكلت عبر أجيال من المتبرّعين السّابقين. أما أولوية الأزهر فتكمن في ثروته وتنوع الأوقاف التي مُنحت له، بالإضافة إلى الهبات التي قُدّمت له عن طريق الحكومة[2]، وهي مزيّة استثنائية تشاركه فيها كل من مكّة والمدينة. وأحياناً كان العلماء يُمنحون هدايا من الأمراء والبكوات والأثرياء[3]، بالإضافة إلى الهدية السّنوية التي كان سلطان المغرب يرسلها[4]. وكان مؤسّس المدرسة في الوقت ذاته يضمن المنح الضّرورية للمحافظة عليها والإنفاق على طلّابها أيضاً، ولكن لم يكن ذلك منطبقاً دائماً على المُدرِّسين. ولهذا فإن ظروف المُدرِّسين الاقتصادية كانت مختلفة بشكل كبير؛ إذ تمتّع بعضهم بدخل كبير من عائدات الأوقاف أو من إدارتها[5]، لكن معظمهم لم يكونوا يجنون سوى القليل بشكل مباشر من التّعليم، ثم يعيشون على المصادر غير المباشرة التي تتيحها لهم وظيفتهم[6].

---

(1) مثال المُرادي ج 3 ص 203. كان العلماء، قبل أو بعد أدائهم لفريضة الحج، كثيراً ما يمضون عدة أشهر أو سنوات في الحجاز، حيث يتعلّمون ويعلّمون.

(2) وفقاً لشابرول ص 68، يُقدَّم 5,600 إردبّ من الحبوب سنوياً للمساجد لكي توزَّع على الطّلاب. أما المُدرِّسون فلم يكونوا يتلقون أيّة مؤن، لكن لهم راتب ضئيل. يُظهر البيان المالي الذي قدَّمه إستيف (ص 377-378) مبلغاً مخصّصاً للأزهر مقداره 598,296 بارة مقسَّماً كالتّالي: 576,030 للعلماء (أي المدرِّسين)، 1,777 للشّموع، و20,489 من أجل توزيع الأرز والعسل على الفقراء والعُميان سنوياً خلال شهر رمضان. من المحتمل أن يكون للشّيوخ نصيب من 1،295،534 بارة تحت بند الشّيوخ والعلماء، لكنها تُدفع كبقية المنح، بحسابات غير موثّقة.

(3) مثال الجَبَرتي ج 4 ص 160، 161؛ ج 8 ص 361، 364.

(4) المصدر السّابق ج 2 ص 148؛ ج 4 ص 490.

(5) في سوريا على الأقل، كانت التّعيينات في هذه الوظائف (وتُسمى توالي *tawâlî* وتداريس *tadârîs*) تتمّ بواسطة شهادة من المؤسّسة الملائمة في إسطنبول؛ لكن لا يوجد ما يشير إلى أن تعيينات وظائف التّدريس في مصر تعود إلى إسطنبول.

(6) هنالك ذكر لحالة واحدة عن شيخ طلب أتعاباً من تلاميذه، وهو مُدرِّس الرّياضيات حسين المحلّي Ḥuseyn al-Maḥallî (الجَبَرتي ج 1 ص 219). انظر أيضاً شابرول ص68-69.

لا توجد دلالات واضحة تشير إلى انخفاض مستوى أو وسائل التّعليم في الأقاليم العربية خلال القرن الثّامن عشر بالمقارنة مع القرنين السّادس عشر والسّابع عشر. صحيح أنّ هناك تبايناً مستمرّاً في ظروف المدارس، بما يتناسب مع قدرتها على استغلال المنح المُقدَّمة أفضل استغلال لتطويرها، بالإضافة إلى مصداقية واستقامة المشرفين عليها. ولكن بينما انخفض مستوى بعض المدارس أو أُغلق بعضها لهذه الأسباب[1]، فإن النّقص يعوّض عن طريق تشييد مؤسّسات جديدة. بسبب هذا وبعض النّواحي الأخرى، حافظ بكوات المماليك على تقليدهم القديم المتمثل بتزعُّمهم لشؤون الدّين والتّعليم[2]، بالرّغم من أن هباتهم كانت تُسترد في بعض الأحيان أو يتمّ تخفيضها من قِبل خلفائهم، خصوصاً في الرّبع الأخير من القرن[3].

كان الطّالب لدى دخوله كليّة المسجد أو المدرسة يرتبط بمؤسّسة يحصل من خلالها على قوت يومه وحاجاته الأساسية. وفي أغلب المدارس كان الطّلاب يقيمون داخل البناء أو في أبنية مجاورة، تحت رعاية المشرف العام. في الأزهر، وبسبب أعدادهم الكبيرة[4]، كانوا يوزَّعون في مساكن الأوقاف أو ما سُمّي بالرّواقات *riwâks*، والتي كانت موزعة جغرافياً، بحيث يتمتّع كلّ منها بشيخ وطاقم تدريسي خاص بها، مشكلة مؤسّسة منفصلة[5]. كانت الرّواقات الأجنبية الأساسية مخصّصة

---

(1) انظر رَسل ص 97.

(2) انظر س. لاين - پول «قصة القاهرة» (لندن 1906)، ص 297-302 حول ملخص الأبنية الجديدة والتّرميمات في تلك الفترة.

(3) وبهذا تمّت مصادرة العائدات التي خصّصها محمّد بك أبو الذّهب لمدرسته الجديدة (الموصوفة من قبل لاين - پول ص 301) من قبل المماليك بعد وفاته عام 1775، وسرعان ما أصبحت المدرسة عُرضة للانهيار. (الجَبَرتي ج 1 ص 418-419؛ ج 3 ص 227-230).

(4) قد يكون من المستحيل تخمين العدد الكلي لطلاب الأزهر خلال القرن الثّامن عشر، لكنه لم يكن يقلّ على الأغلب عن 3,000 طالب، من بينهم حوالي 1,000 من خارج مصر.

(5) وُجد على الأغلب حوالي خمسة وعشرون رواقاً في هذا الوقت؛ ومن ضمنها أروقة خاصّة بالأكراد والأتراك والعراقيين والتّكروريين (من أراضي النّيجر) وBornuans والصّوماليين والهنود والجاويين والأفغان والخراسانيين وعدد من الطّلاب من الأقاليم المختلفة كمصر وسوريا وجزيرة العرب. (انظر أيضاً لاين «المصريون المعاصرون، الفصل التّاسع).

للأتراك والشّوام والمغاربة، وكان أحد أكبرها خاصاً بالضّريرين. كانت الصّراعات بين الرّواقات أمراً شائعاً، وكثيراً ما كان الطّلاب يشتركون في مظاهرات عنيفة[1].

لم يكن هناك في أيّة كليّة أو مدرسة منهج ثابت، وبما أن غالبية الطّلاب بدأوا التّعليم في سن مبكر ومن دون تأسيس جيد عدا ذلك الذي تلقوه في مدارس القرآن، فإنهم يُمضون السّنوات الأولى في الدّراسات التّأسيسية (متضمّنة دراسة اللّغة) على يد الأساتذة الصّغار[2]. وفي مرحلة أكثر تقدّماً، يواظب الطّالب على حضور دروس الشّيوخ الرّئيسيين في الفروع المختصة بالعلوم الدّينية والقانون التي يرغب بدراستها. كان نطاق الدّراسات، كما في معظم الحلقات الدّينية[3]، ضيّقاً نوعاً ما، كونه مقتصراً على علوم اللّغة العربية (بما فيها فنون البلاغة والعروض)، والدّين والأحكام الشّرعية وعلم المنطق ومبادئ الرّياضيات؛ وفي سوريا والجزيرة العربية، وكذلك في المدارس المنتمية إلى المنظمات الدّينية، كانت الأعمال الصّوفيّة تُدرَّس أيضاً[4]. وعلى هؤلاء الذين يرغبون بأن يصبحوا موظفين وسكرتاريين دراسة جزء لا بأس به من العلوم الدّينية، وينهون دراساتهم بدورة خاصّة على يد الخطّاطين[5]. يتوقف بعض الطّلاب عن متابعة دراساتهم عندما يحصلون على أساسيات المهن التي يرغبون بها كإمامة المساجد أو القضاء أو الإفتاء أو ما شابه ذلك. قليل هم من يتابعون تعليمهم ليصبحوا على المدى الطّويل مدرِّسين وأساتذة بعد أن يتقدّموا إلى بعض الامتحانات الأولية

(1) الجَبَرتي ج 2 ص 93، 102؛ ج 4 ص 151، 171. وكانت السّيطرة على الطّلاب الضّريرين على وجه الخصوص صعبة.

(2) يبدو أن بعض مُدرِّسي العربية، في سوريا على الأقل، لم يكونوا شيوخاً بل أشخاصاً عاديين: انظر المُرادي 3 ص 86. ومن المحتمل أنه كان لكل رواق في الأزهر طاقمه التّدريسي الخاص للطّلاب الصّغار.

(3) حتى الأزهر لم يكن أبداً جامعة بالمعنى الغربي للكلمة.

(4) انظر سيرة حياة عبد الغني النّابلسي في كتاب المُرادي ج 3 ص 30–38.

(5) انظر المُرادي ج 1 ص 73، 97. وقد شكّل الخطّاطون طائفة ذات أهمية كبيرة، كان فيها الشّيخ ومعظم الأعضاء من الأتراك (انظر الجَبَرتي ج 1 ص 384؛ ج 2 ص211؛ ج 3 ص 165؛ ج 5 ص 130).

التي يشرف عليها زملاؤهم المستقبليون. لم يكن هناك بالطّبع امتحانات عامة أو شهادات؛ بل يحصل كل طالب درس وعمل على كتاب مع أستاذه على إجازة لتدريس هذا الكتاب في المستقبل، ولكن قبل أن يصبح أستاذاً في الأزهر يتوجب عليه أن يخوَّل بذلك من قبل الشّيخ الأكبر في الأزهر، وهو رئيس هيئة العلماء في مصر[1].

حتى الآن، باستثناء العادات والتّقاليد التي فرضت نوعاً من القيود، يبدو أنه كان هناك نوع من الحرية لا بأس به في الجامعات. يقوم الأستاذ بعد حصوله على منصبه في الجامع أو المدرسة، بتدريس نصّ معيَّن عن طريق الإملاء أو التّعليق بشرح كتاب ما لطلابه الذين يدرِّسهم[2]، ولكي يحصل الطّلاب على الفائدة المرجوة كانت المادة تُشرح مرة أخرى من قبل المُعيد. وخلال الدّرس يتمتّع الطّلاب بحرية السّؤال أو مناقشة الأستاذ[3]؛ وفي الحقيقة، اكتسب الأساتذة شهرتهم من خلال براعتهم بإدارة النّقاشات والمحاورات.

والواقع أنّنا عندما ننظر إلى نظام التّعليم في المدارس من هذه الزّاوية، نجد أن له العديد من المزايا.

كتب أحد المُراقبين في القرن التّاسع عشر: «إن مؤسّسة جامعة الأزهر رائعة حقاً. فهي ترحّب على الفور بالشّباب الأكثر فقراً الذين يقدّمون إليها، ويتمّ تدريسهم كل ما يعلمه المُدرِّسون... ويتلقون أفضل تعليم يمكن للمسلم الحصول عليه، وفقاً للمناهج الإسلامية، ودون أن يدفع قرشاً واحداً»[4].

لكن يمكن لكثير من العوامل إفساد هذه الصّورة المثالية؛ فهناك نسبة لا بأس بها

---

(1) الجَبَرتي ص 70.

(2) تم تسجيل أمثلة حصل فيها أستاذ على صف دراسي من 500 مُستمع (المُرادي ج 3 ص 272؛ ج 4 ص 50). ومن ناحية أخرى، نسمع عن مدرِّسين في الأزهر لم يحصلوا حتى على طالب واحد (الجَبَرتي ج 2 ص 99؛ ج 4 ص 164).

(3) شابرول ص 69.

(4) س. لاين - پول «الحياة الاجتماعية في مصر» ص 84.

من الطّلاب يتمّ تسجيلهم في الأزهر أو في مدارس أخرى فقط بغرض الحصول على الطّعام المجاني الذي يُقدّم للطّلاب. ولكن نظرياً بينما كان التّعليم الذي تقدّمه المدارس متاحاً لجميع طالبي العلم، فإن مهنة الشّيخ، من النّاحية العملية، متوارثة بشكل حصري تقريباً، ولعلها كانت كذلك في مصر أكثر منها في سوريا، حيث يسهل على المُتطفلين دخولها.

لهذا السّبب كانت الرّوابط العائلية تُعدّ أكثر أهمية من الصّفات الشّخصية المميّزة للطّلاب. وحتى الأساتذة أنفسهم لم يُستثنوا من انحرافات وأخطاء النّظام المعتمد على التّوريث. وقد أشار المؤرخ المُرادي إلى شخصيات في عائلات مرموقة تمّ تعيينهم في مناصب تعليمية دون أن يملكوا المؤهلات المطلوبة أو الخبرة التّدريسية، وبالرّغم من أن الباشوات أصدروا قرارات صارمة تُلزم جميع المُدرِّسين بممارسة أعمالهم أو إحالتها إلى بُدلاء عنهم، فقد تدهورت الأمور بسرعة إلى وضعها السّابق. بل الأسوأ من ذلك حادثة رويت عن أستاذ يقوم طلابه بتصحيح درسه قبل أن يقرأه، وبعده يمليه هو سرداً، «وكان حين يُقرئ يسرد العبارة، فإذا صدر منه خللٌ في بعض المسائل أو غلط، لا يقدر أحدٌ على ردّه، بل كلّهم من أفاضل أجلّاء صامتون ناصتون، لكونه كان يبرّهم بإكرامه ويُحسن إليهم، فلا يريدون تخجيله»[1]. كما انتشرت عملية استغلال أخرى هي التّعدّدية؛ فيمكن لشيخ ذي نفوذ الحصول على عدّة مناصب تعليمية في نفس الوقت مع مخصّصاتها الماليّة، ثم يقوم بإهمال مهامّه بشكل كامل أو يعمل على إنجازها عن طريق البُدلاء[2]. أما الأمر الأكثر صلاحية للنّقد على كل حال فهو محدوديّة النّهج والهدف التّعليمي. ومن الضّروري الانتباه إلى فقر التّجهيز

---

(1) المُرادي ج 2 ص 282-283.

(2) المصدر السّابق ص 239؛ ج 4 ص 121. بنفس الطّريقة كان الاستغلال الذي ارتبط بمنح الإجازات الفخرية، ففي البداية مُنحت لتكريم الطّلاب المتفوقين (مثال المُرادي ج 1 ص 168؛ ج 3 ص 31)، وبعد ذلك بدأ كبار العلماء يستجدونها بهدف منحها لأبنائهم. (المصدر السّابق ج 2 ص 26، 202، 209)، وقد سُجلت حالة عن شيخ مغربي طالب بالحصول على شهادة من هذا النّوع لابنه الذي كان في الثّانية من عمره (المصدر السّابق ج 4 ص 91).

المهني والتّقني الذي وُصف به التّعليم في الأزهر والمؤسّسات المشابهة. لم يكن هدف الأستاذ والطّالب سوى الحصول على مقدار من «المعلومات»، وكلها تقليدية وذات مقدار ثابت وحدود واضحة وصارمة. أما محاولة تجاوز هذه القيود أو التّساؤل عن طبيعتها بأي طريقة، فكان يؤدّي إلى إثارة التّخوّف والقلق من جهة زملاء المستفسر من العلماء، وفي بعض الحالات يتعرّض لعقوبة الطّرد من المؤسّسة أو حتى فقدان سُبل العيش والسّمعة. كانت النّتيجة المؤكدة لنظام كهذا، الذي بقي على حاله دون أي محاولة لتغييره منذ بداية القرن السّادس عشر على الأقل[1]، تعزّز كلاً من محدودية المجال التّعليمي بحد ذاته وما له من تأثير على عقول المتعلمين وتضييق أفقهم[2]. تضمّنت السّيرة الذّاتية للشّيوخ والدّارسين لائحة طويلة من الكتب والملحقات التي تُظهر عدم انخفاض قيمة الكتب المطبوعة في القرون الأولى، ولكن حتى ضمن مجالات التّعليم الأكثر تطوراً - تلك المتعلّقة بالدّين والقانون - فمن المثير للشّك أن

(1) بالرّغم من أن حركة الإصلاح التي قادها محمّد بن عبد الوهاب في وسط الجزيرة العربية تعود إلى عام 1744، فقد لاقت رواجاً قليلاً في الخارج. وكان أول ذكر للوهابيين من قبل الجَبَرتي يعود إلى مايو عام 1802 (ج 3 ص 220؛ ج 7 ص 107)، وبعبارات تصوّر الحركة وكأنها تطور مُحدث ودون أن يعبّر عن تأييده أو معارضته لها. وهي لم تكن الحركة الأولى من نوعها في القرن الثّامن عشر، ويروي الجَبَرتي (ج 1 ص 48-49؛ ج 1 ص 116-119) أنه في عام 1711 دعا واعظ تركي في القاهرة إلى منع تقديس الأولياء وأشار إلى وجوب هدم القبب المبنية فوق قبورهم. فلمّا سمع الحاضرون كلامه، وكان معظمهم من الأتراك، حملوا أسلحتهم وقاموا بتمزيق الأحجار الموضوعة فوق قبور الأولياء. لكن علماء الأزهر أصدروا فتوى بأن الأولياء قادرون على عمل المعجزات بعد وفاتهم، وطالبوا الباشا بمعاقبة الواعظ الذي تمّ نفيه، وعوقب هؤلاء الذين شاركوا بالفوضى. كان الرّأي العام في مصر إلى جانب الشّيوخ ضد الواعظ، مع أن الشّاعر حسن الحجازي كتب قصيدة سخر فيها من عبادة «المُهلوسين» للأولياء وقبول هذا الاعتقاد من قبل العلماء (الجَبَرتي ج 1 ص 78-79؛ ج 1 ص 187).

(2) كان السّؤال الرّئيسي الذي جرت مناقشته في الحلقات الدّينية خلال القرنين السّابع عشر والثّامن عشر هو مشروعية التّدخين: انظر المُرادي ج 1 ص 254؛ الجَبَرتي ج 1 ص 415؛ ج 3 ص 221. وقد حرّم أحد باشوات مصر حتى التّدخين في الأماكن العامة: المصدر السّابق ج 1 ص 151؛ ج 2 ص 24.

يكون جزء صغير قد حافظ على الإرث القديم بنوعيته المميَّزة[1]. وإذا كان مجتمعٌ ما يصل إلى نقطة الموت عندما تتوقف قوى التّعليم ونظمها عن متابعة التّطوّر، فينبغي الاعتراف بأن المجتمع الإسلامي قد اجتاز هذه النّقطة منذ زمن طويل. لقد توقف التّعليم عن وضع خطة أمامه حتى بهدف قولبة المجتمع ودفعه نحو أهدافه، بل إن مستواه قد انحدر إلى مرحلة بالكاد يحافظ فيها على تقاليده.

مع ذلك يبقى هناك شيء ما في النّاحية الأخرى، فبغض النّظر عن الانحرافات التي حصلت بسبب نظام التّوريث واعتماد الخبرة في الممارسة المهنية، من الممكن أن يجد المرء بين نسبة لا بأس بها من المتعلّمين هدفاً حقيقياً مُكرَّساً للعلم. يبقى المسلم المثالي طالباً حتى نهاية حياته، وفي حال غادر إلى القاهرة أو مكّة أو إسطنبول أو بقي في موطنه، فإنه يثابر دائماً على حضور محاضرات العلماء المشهورين. يتلقى الشّيخ المسافر استقبالاً حارّاً من إخوانه، وهو واثق من إيجاد مسكن له سواء في منازلهم أو في المدرسة[2]. وبهذا تكون استمرارية التّواصل مضمونة، ويبقى الشّعور القوي بالانتماء حاضراً بين العلماء، مما يساهم في الحفاظ على المعايير المهنية. قد تكون بعض النّشاطات العقلية انحرفت نوعاً ما عن مسارها وتمَّ قتل مُبادراتهم بسبب ضيق الأفق الذي يتحرّكون ضمنه، لكن يجب على المؤرّخ الإدراك أنه بسبب هؤلاء العلماء وأخوَّتهم الدّينية، لم تسقط حضارة الإسلام رغم الانهيار الذي شهدته نهاية القرون الوسطى. عندما ترى الأمور من هذه النّاحية، يصبح ضيق الأفق وعدم التّساهل تجاه التّمسّك بالتّقاليد مفهوماً ومبرراً، بما أن مهمّتهم كانت في الحقيقة ترتكز على إبقاء المجتمع متماسكاً في عصر ساده الارتباك والتّراجع الاقتصادي، ولم يعد بالإمكان

---

(1) سنوضِّح أدب هذه الحقبة بشكل أكبر لاحقاً، وفي الحقيقة فمن بين آلاف الأعمال التي ذُكرت في المصادر، يبدو عدد ما حُفظ منها قليلاً – وهذه دلالة على أنها لم تكن تُقرأ كثيراً، وربما في كثير من الحالات لم تتجاوز مخطوطة الكاتب. ولهذا السّبب أيضاً، ينبغي الاعتراف بأنّ الأحكام التي سُجّلت في النّص مبنية على الاستنتاج أكثر من كونها مرتكزة على التّحقيق الشّخصي المُفصَّل.

(2) المُرادي ج 4 ص 61.

تحمّل مسؤولية المخاطرة فيما يتعلق بالتّقدّم الفكري.

بينما يجب أن تحظى الوظيفة الاجتماعية للتّعليم بإدراك أكبر من ذلك، فنتاجها العقلي من حيث النّوعية يجب أن يُحكم عليه بطبيعة ما يُقدّمه. ومن هنا على كل حال، من غير العدل أن ننقد قروسطيّة «medievalism» العالم الإسلامي بحد ذاته، في عزلته عن باقي العالم المتحضّر والذي يفتقر إلى أي اتصال باستثناء صلته السّطحية مع أوروبا الغربية (فقط في إسطنبول)، فهو بشكل أكيد قد حافظ على كل الصّفات الخاصّة بالقرون الوسطى وبدأ التّغلّب عليها ولكن بشكل بطيء حتى في الغرب. من ضمن هذا كان الاعتقاد بعلم حركة الكواكب وتأثيرها على الأفراد (التّنجيم)، ومن الممكن إعطاء أمثلة كثيرة حول ذلك[1]، وفكرة السّحر وما وراء الطّبيعة المرتبطة به، والمقسّمة إلى حوالي ستة «علوم». وقد ساعد في انتشار هذه الممارسات التي أصبحت رائجة ارتباطها بالصّوفيّة، مع هذا النّجاح الذي أسكت كل انتقاد واعتراض. وكانت لكثير من الشّيوخ مكانة كبيرة لكتابتهم عن هذه المواضيع، ولمهارتهم فيما عُرف بالتّمائم والتّعويذات، ليس فقط من قِبل العامة الجهلة بل من قبل المتعلّمين أيضاً[2].

كان الانتقاد الخطير الذي وُجّه إلى الفكر والنّهج العقلي الإسلامي في القرن الثّامن عشر انخفاض مستواه كثيراً إلى درجة أدنى من معاييره «القروسطيّة»، وبدا أنه غير مدرك تماماً لهذا التّدهور. لعل أكثر الأمثلة التي تثير الدّهشة تأتي من المقارنة بين النّاحية النّظرية والعملية لممارسة الطّب. في بداية القرن السّابع عشر، بقي بعض العلوم الإسلامية القرن الأوسطية متداولاً إلى حدّ ما[3]، بالرّغم من أنها كانت مرتبطة

(1) مثال المُرادي ج 1 ص 9؛ 3 ص 154. وفي الوقت ذاته كان هنالك مجموعة أبحاث لا بأس بها حول علوم الفلك؛ انظر بروكلمان ج 2 ص 357-360.

(2) مثال الجَبَرتي ج 1 ص 159-160، 161؛ ج 2 ص 39-42، 43؛ المُرادي ج 1 ص 45؛ ج 3 ص 59 (شيخ حنبلي)، ص 105، وانظر لاين «المصريون المعاصرون» الفصل الحادي عشر. وبشأن التّعاويذ لأمور الزّراعة انظر عبد الغني النّابلسي «علم الفِلاحة» ص 220 وما يليها.

(3) انظر ما كتب عن الأنطاكي (داوود بن عمر) (المتوفى عام 1599) في الموسوعة الإسلامية.

بالتّنجيم والسّحر، واستمرّت كتابة الأبحاث الطّبية في كلّ من مصر وسوريا[1]. يذكر المُرادي رثاءً وتمجيداً لطبيب وفلكي عاش في الموصل، كتبه أحد رفاقه في الوطن[2]:

«هذا الهُمام فارس عصابة الأدب، وسابق حلبة أفاضل العجم والعرب، أبقراط الحكمة له غلام، وأفلاطون الحكمة له من جملة الخدّام، أبطل ذكر بطليموس بعجائب آثاره، ودكّ طور ابن سينا لمّا تجلّى بسنا أنواره، ما الفارابي إلا رُشحة من هذا المنهل، ولا الأبهري من هذا البحر إلا جدول، أذهب تعفّن أخلاط الجهالة بمعاجين علمه، وأصلح مزاج الفضل والأدب بأخلاط فهمه».

وفي نفس الوقت كتب ڤولني عن الطّب في مصر وسوريا:

«بالكاد تجد رجلاً يعرف كيّ النّزوف بالنّار؛ وعندما يقوم بإحماء حديدته (ميسمه)، أو تطبيق النّار، أو كتابة وصفة بسيطة، فإنه يستنفذ علمه: بينما تجد الخدم في أوروبا يُستشارون كآلهة الطّب»[3].

تقع الحقيقة، كالعادة، بين جهتين متطرفتين، ولعلها أقرب إلى ڤولني منها إلى أستاذ أبقراط. كانت مهنة الطّب، مثل المهن الأخرى، وراثية مما ضمن عدم اختفاء العلم القديم. ومن النّاحية الأخرى، ليس من الغريب أن تجد قاضياً أو عالماً يحتلّ منصب رئيس نقابة الأطباء[4]، أو أحد رجال الدّين يمارس الطّب[5]. ولكن يصعب اكتشاف حقيقة هذه الأمور لوجود الدّراسة العلمية للطّب المأخوذة من الإغريق جنباً إلى جنب

(1) كان أهمّها كتاب طبي ترجمه من التُّركيّة إلى العربية طبيب من غزّة (متوفى عام 1718): المُرادي ج 4 ص 59.

(2) من ترجمة محمّد العبدلي الذي أجرى بعضاً من دراساته في مصر؛ وتوفي عام 1753: المُرادي ج 4 ص 124.

(3) ڤولني ج 2 ص 291-292. وبالرّغم من انتقادات الدّكتور البريطاني أَلِكس رَسل، فهو أقل ازدراء في أسلوبه؛ «التّاريخ الطّبيعي لحلب» ص97-99.

(4) مثال المُرادي ج 2 ص 230؛ ج 4 ص 37، وانظر أوليا أفندي Evliya Efendi، ترجمة هامر، ج 2 ص 116. وفي دمشق كان رئيس الأطباء رجلاً علمانياً: المُرادي ج 4 ص 264-265.

(5) المُرادي ج 4 ص 34-35؛ رَسل ص 96-98.

مع ما يُدعى «الطبّ النّبوي»، أي دراسة المعلومات الطّبية المحتواة في السُّنّة النّبوية، والتي اندرجت ضمن العلوم الدّينية. توجد المعلومات الأساسية هنا، كما في مراجع أخرى، في كتاب «وصف مصر»، الذي أورد روييه Rouyer فيه رواية دقيقة عن العلوم الطّبية المصرية المتداولة في تلك الفترة[1]. يتضح من خلال وصفه أن علم الصّيدلة كان في الحقيقة يعاني من فساد كبير[2]، ونجد الاستنتاج نفسه في كل المعلومات المتاحة عن أساليب وطرق الحلّاقين - الجرّاحين (الذين يشكّلون وحدة مستقلّة)، وكذلك ظروف المستشفيات العامة أو المارستان[3] *Mâristân*، الذي كان يوماً ما مستشفى وداراً للمجانين. ولكن يبقى الشّك بالنّسبة لسوريا، بسبب علاقتها الأكثر قرباً مع إسطنبول، إن كانت دراسة وممارسة الطّب فيها أفضل مما كانت عليه في مصر بالرّغم من صعوبة ملاحظة الاختلاف، إن وجد أصلاً. وبحلول نهاية القرن الثّامن عشر، تواجد الأطباء والصّيادلة الأوروپيون في القاهرة ودمشق، وفي القاهرة على الأقل كان يلجأ إليهم عدد لا بأس به من المسلمين والأقباط[4]. وعلاوة على ذلك، تمّت ترجمة كتابين طبّيين أوروپيين على الأقل إلى التُّركيّة والعربية[5].

أظهرت الأعمال الأدبية للقرن الثّامن عشر الانحطاط ذاته، بالرّغم من أنّ وصف جفاف هذا العصر كان مبالغاً فيه. ربما يعود هذا الانحدار إلى التّركيز على تأليف الأعمال المدرسية والدّينية، لكن ذلك لم يكن سوى جزء من الحقيقة؛ فحجم الأعمال

(1) «ملاحظات حول العلاجات الشّائعة لدى المصريين»: ج 1 ص 1217-1232. انظر أيضاً كلوت بك «*Aperçu*» ج 2 ص 383-384.

(2) يشير أيضاً الى أن الطّلب الرّئيسي كان على الأدوية الفاتحة للشّهية والمقوية جنسياً (ص 222).

(3) انظر بورينغ «*Report*» ص 141 (من كلوت بك).

(4) روييه ص 222-223: كانت هناك ثلاث صيدليات في القاهرة يدير إحداها يونان بينما يملك البنادقة الأخريين؛ وكان معظم زبائنهم من الأوروپيين والسّوريين المسيحيين. وكان الطّبيب الفرنسي شابوصو (Chaboceau) في دمشق هو المقيم الأوروپي الوحيد في تلك المدينة (1794): أوليڤييه ج 2 ص 255.

(5) انظر C. E. Daniëls «النسخة الشّرقية، العربية والتُّركيّة، للكتابين الأولين لـ Herman Boerhaave»، in *Janus* (لايدن 1912) ص 295-312.

المدرسية كان هائلاً، لكنه لم يحمل شيئاً من الإبداع. ومن الصّعب توقع ظروف أفضل من ذلك، لأن نشر وطباعة الأعمال الأدبية البعيدة عن الدّين كان معتمداً على تشجيع دور النّشر وأصحابها، وخضوع الأقاليم العربية للسّيطرة العُثمانية حرم من وجود هذا الدّعم باستثناء حالات محدودة[1]. أما الأسباب الرّئيسية في انخفاض عدد الأعمال الأدبية فلا بدّ من البحث عنها في الظّروف التي مرّت بها، وبشكل خاص أكثر في غياب التّواصل المثمر مع العالم الخارجي. وبذلك افتقدت أيّ تحفيز صحّي أو نقد من الخارج، وعانت نوعاً من الانغلاق الدّاخلي والاعتماد على ماضيها الخاص. حتى روابطها مع الأدب المعاصر التّركي والفارسي كان في الحد الأدنى، باستثناء حلب ربما. وثمّة سبب آخر للضّعف هو ضيق الحلقة الأدبية، مع العواقب التي يصعب تجنّبها للمعايير الصّنعية التي تضع الأسلوب في المرتبة الأولى وتحبط كل أشكال الابتكار والتّميّز.

بالرّغم من ذلك، وُجد شيء من التّميّز بين النّتاج الأدبي في مصر وسوريا. وباستثناء بعض الشّعراء، كان الأدب في مصر مقتصراً على أعمال الشّيوخ، بينما في سوريا، وإلى حدّ ما في العراق، كان للمثقفين في الطّبقات العلمانية من الموظفين والسّكرتاريين نصيب وافر في الشّعر والأدب الكلاسيكي، كما كان لبعض أفراد العائلات العسكرية مشاركة أدبية صنعت لهم شهرة خاصّة[2]. كان الشّوام (السّوريّون) كما أشرنا سابقاً، أكثر ميلاً للسّفر من المصريين، وقد كتب العديد منهم روايات عن رحلاته. علاوة على ذلك، عندما كانت مصر منغلقة على ذاتها إلى درجة كبيرة، كانت سوريا على تواصل مع تُركية والبلدان العربية الأخرى. حافظ هذا على نوع من سعة الأفق بين الكُتّاب السّوريين[3]، وفي المجال الدّيني ظهر مفكّرون وشعراء متميّزون، مثل

(1) عن التّعليم في مصر والأدب بشكل عام في القرن الثّامن عشر، انظر J. Heyworth-Dunne «مدخل إلى تاريخ التّعليم في مصر الحديثة» ص 1-87.

(2) مثال المُرادي ج 1 ص 97-106، 183-184؛ ج 4 ص 166.

(3) يتضح ذلك، على سبيل المثال، من خلال المقارنة بين أعمال المُرادي والجَبَرتي، مع أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الأخير كان يكتب بشكل أساسي عن تاريخ مصر.

الشّيخ المتصوّف عبد الغني النّابلسي (المتوفى عام 1731)، الذي دعا إلى نوع من التّميّز المبتكر[1]. وإنّ تدوين التّراجم (السّير الذّاتية) الذي نشأ في دمشق منذ القرن الثّالث عشر، وتمثّل بالمُرادي ومن قبله المُحبّي، كان نوعاً مهمّاً مليئاً بالحياة من أنواع الرّسائل والمؤلفات، مستمَدّاً من المهمّة التّاريخية لاستمرارية الإسلام[2]. أما إنكار أية قيمة للأدب العربي في القرن الثّامن عشر فهو أمر لا مُبرِّر له، ومن الممكن للمرء أن يذهب أبعد من هذا فيقول إنه يؤكد الانطباع العام لمجتمع استنفذ موارده، وينتظر بعض التّحفيز ليعيده إلى نشاطه المُنتج.

* * *

(1) انظر الموسوعة الإسلامية، الطّبعة الجديدة.

(2) لا يُخفي الجَبَرتي نفسه حقيقة أنه باشر بوضع كتابه التّاريخي بفضل رجاء مُلحّ من المُرادي مدعوماً بالعلماء الأتراك.

الفصل الثّاني عشر
المنح المخصَّصة للمُنشآت الدّينيّة (الأوقاف)

بالرّغم من العلاقات الجيدة التي وُجدت بين المؤسّسة الدّينية والدّولة في ظلّ النّظام الإسلامي، وخاصّة خلال العهد العُثماني، فلم يكن من واجبات الدّولة تقديم الدّعم والمنح للمنشآت الدّينية أو تزويدها بالخدمات. من الواضح أن التّصرّف بهذه النّفقات كان محظوراً، لذلك اقتصر تقديم الدّعم والعناية بالمنشآت على الأشخاص الذين سهروا على إدارتها. من الصّحيح نسبياً أن الخلفاء والسّلاطين قد عملوا منذ البداية على تقديم بعض المنح من العائدات الخاصّة بالدّولة لمشاريع ذات طابع ديني، لكن القسم الأكبر من المنح كان يأتي من المتبرّعين الذين قدّموا جزءاً من مالهم الخاص، وبشكل رئيسي من المنح الدّائمة من أملاك خاصّة كأراضٍ أو أبنية تُقدَّم كهبة أو عطاء مُقيّد (وقف *wakf* – *vakıf* بالتُّركيّة – أو حبس *ḥabs*). يتمّ الحصول على المُلك المُقيّد (الموقوف *mawkûf* أو المحبوس *maḥbûs*) عن طريق تحويل أو نقل المُلكية واستخدامها لغرض مُحدَّد من قبل المتبرّع. أنشئت هذه الأملاك (الأوقاف *evkâf* – *awkâf* بالتُّركيّة) من قبل حُكام وأشخاص مستقلّين لا يُحصى عددهم، ومنذ القرون الأولى للإسلام لصالح المساجد والمدارس والزّوايا الصّوفيّة والجمعيات الخيرية بكلّ أنواعها، وكانت تُعدّ هبة دائمة.

في الوطن الأم للسّلطنة العُثمانية كان عدد المقاطعات التي حكمها ملوك مسلمون هائلاً قبل استحواذ السّلاطين عليها وقبل الحُكم العُثماني، وقد احترم الحكّام الجُدد

التّقيّد ببنود مُلكيتها[1]؛ وكذلك في جميع المقاطعات التي خضعت لسيطرة الحكم الإسلامي كانت الجمعيات الخيرية والمؤسّسات الدّينية متواجدة في كلّ مكان، باستثناء المناطق الخاضعة للجزية. كان هذا النّظام، بما يخُصّ الأعمال الخيرية، متناغماً مع الواقع المعاصر لبعض الشّعوب التُّركيّة قبل اعتناقها الإسلام[2]؛ وخلال الحُكم العُثماني، وكذلك في عهد الحكام المسلمين، مُنح الذِّمّيون والمسلمون معاً حقّ إنشاء الأوقاف وقد قاموا بذلك بالفعل، لكن القيد الوحيد على حقوقهم تلك كان عدم تعارُض الهدف من مشروعهم، بما فيه البناء والصّيانة أو الخدمات المُقدَّمة للكنائس والأديرة، مع تعاليم الإسلام[3].

إن أحد أنواع عائدات المُلكيّة التي حصلت عليها الأوقاف هو الأراضي الزّراعية. لكن مصطلح «أرض الدّولة» *ardı memleket* كان غير معروف في الشّريعة، ومُصطلحات عُشر *'uşr* وخَراج *ḫarâc* تشير حسب الاستخدام العُثماني إلى الرّسوم التي تُجمع من الفلاحين الذين يسكنون تلك الأراضي (بينما تشير هذه المصطلحات في الأساس إلى الرّسوم التي يدفعها أصحاب الأراضي على مُلكيتهم الخاصّة)، وبحلول القرن السّادس عشر يبدو أن كثيراً من الشّكوك قد نشأت بين رعايا السّلاطين بما يخصّ الأراضي الزّراعية ممّا يمكن أن نعدّه وقفاً قانونياً، كما حدث عدد لا بأس به من الانتهاكات للمبادئ التي كرّر المُفتون الالتزام بها[4]. نصَّ أحد المبادئ على حصر الوقف بالأملاك الخاصّة التي من الممكن اعتبارها وقفية، لكن الأراضي الزّراعية بشكل عام لم تُعدّ ملكية خاصّة بل هي مُلكية عامة أو خاصّة بالدّولة، وتلا

(1) انظر على سبيل المثال Süheyl Ünver «Büyük Selçuklu Imparatorluğu zamanıda vakıf hastanelerin bir kısmına dair» في «*Vakiflar Dergisi*» ج 1 ص 21-22.

(2) انظر: Kunter Baki Halim «Türk Vakıflar ve Vakfiyeleri» في «*Vakiflar Dergisi*» ج 1 ص 104، 117-118.

(3) انظر: Heffening مادة «وقف» في الموسوعة الإسلامية. انظر Kunter ص 120-121 بشأن وقفين أنشأتهما سيدتان من الذّمّيين، أحدهما بمساعدة تكيّة المولوية. انظر دوسّون ج 2 ص 552.

(4) انظر قانون نامه السّلطان سليمان (مع الإضافات اللاحقة) في *M..M.* ج 1 ص 51 وما يليها.

ذلك اعتبار الأراضي المُسجَّلة قانونياً كوقف هي الأراضي التي قام السّلطان الحاكم ومن سبقه بجعلها كذلك أو قدّموها كمُلكية خاصّة إلى أشخاص مقرّبين إليهم، الذين استخدموها بدورهم لهذا الغرض[1]. وقد نتج عن ذلك أن الأرض الزّراعية قابلة للتّحويل قانونياً إلى وقف في المستقبل بإحدى هاتين الطّريقتين. وأوضح مثال على الطّريقة التي تمَّ وفقها اعتبار أرض ما وقفاً بعد تحويلها إلى مُلكية خاصّة برغبة وبأمر من السّلطان، نجده في منشأة خادم إبراهيم پاشا، صهر السّلطان سُليمان العظيم. قدّم له سليمان أولاً سبع قرى في الرّوملي، وخصّص الپاشا بعد ذلك عائداتها إلى عدد من المؤسّسات في إسطنبول، من ضمنها مسجدان ومدرسة وثلاثة مكاتب[2]. لكن يبدو من المحتمل أنّ معظم أراضي الوقف المُتواجدة كان يتمّ تعيينها من قبل السّلاطين بشكل مباشر؛ ومن الواضح أن عددها كان كبيراً[3]. كان وضع الرّعايا الذين يسكنون أرض الوقف مشابهاً لوضع أولئك الذين يسكنون الإقطاعيات. عُدَّت أراضي الوقف وكأنها «مؤجَّرة» لهم: وكان الرّسم الذي سُمّي طاپو *ṭapu* في حالة الإقطاعيات يُسمَّى في حالتهم «الإيجار المُعجَّل» *icâre mu'accele*، بينما تُسمَّى الرّسوم المتكرّرة «الإيجار المؤجَّل» *icâre mu'eccele*[4]. كان ضمان إقامتهم متشابهاً، لكنهم كانوا في الحقيقة أشدّ ارتباطاً بالأرض[5].

في الأيام اللّاحقة يبدو أن عدداً لا بأس به من الأراضي الخاصّة بالدّولة قد تمَّ تحويله إلى ملكية خاصّة بشكل غير نظامي وتمَّ تخصيص عدد كبير من هذه الأراضي

---

(1) انظر سيّد مصطفى ج 1 ص 16.

(2) عبد القادر إردوغان «Hadım İbrâhim Paşa Camii» في «*Vekiflar Dergisi*» ج 1 ص 31 وما يليها.

(3) انظر: *M.T.M.* ج 1 ص 53 – «وإن الأراضي التي خصّصت للوقف من قبل السّلاطين السّابقين كانت كثيرة».

(4) انظر *M.T.M.* ج 1 ص 54، 61، 77، 95. أحياناً تستخدم كلمة أجرة *ücret* بدلاً من إيجار *icâre* وأحياناً تستعمل كلمة طاپو للدّلالة على أرض الوقف.

(5) المصدر السّابق ص 305.

من قبل مالكيه كأوقاف بدوافع حكيمة سنذكرها لاحقاً[1]. لكن الأمر الأكثر غرابة كان وقف واردات بعض الرّسوم والمُستحقّات لصالح أشخاص مستقلّين «ليحصدوا» ما تعاقدوا عليه من قبل[2]. كانوا بهذا يحذون حذو السّلاطين، إذ أوقف السّلطان محمّد الفاتح واردات الجمارك في إسطنبول على واحدة من مؤسّساته[3]. لكن تكليف القيام بهذه المهام لصالح أشخاص عاديين كان بشكل واضح أمراً غير طبيعي. كانت معظم الموارد تأتي من الأعمال والمؤسّسات التّجارية الخاصّة البسيطة، ومن ناحية أخرى يبدو أن جُزءاً هاماً من المصادر الماليّة يأتي من الأملاك المدنية أو شبه المدنية التي كانت أساساً وبشكل قانوني مُلكاً خاصاً، كالبيوت والدّكاكين والحمامات والمقاهي والطّواحين وحقول العنب ومزارع أشجار الفاكهة. هذه كانت الأنواع الأشهر من الأعمال التي اعتمدت عليها الوقفيات مادياً.

لا يمكن إحصاء الأهداف التي وُجدت الأوقاف من أجلها؛ فبالإضافة إلى المؤسّسات ذات الطّابع الدّيني كالمساجد والتّكايا، والمؤسّسات التّعليمية كالمدارس والمكاتب والمكتبات، وتقريباً جميع «الأشغال العامة» كالطّرق والأرصفة والجُسور والقنوات والسّواقي المائية والمنارات تمّ إنشاؤها اعتماداً على هذه الوسائل الخاصّة، وكذلك حال عدد من المؤسّسات ذات الطّابع الخيري كالمُستشفيات ونُزُل الطّلبة ودور الأرامل والمطابخ وأماكن غسيل الملابس. لم يكن هذا كلّ شيء، فهناك العديد من الأوقاف التي أنشئت لتزويد المعوزين بالمال: كمهور للفتيات اليتيمات وتسديد

---

(1) انظر «رسالة» قوچى بك Koçu Bey (إسطنبول 1303) ص 82. وهو يتساءل بكتابته في الرّبع الثّاني من القرن السّابع عشر، كيف جاز لبعض الأشخاص المفضّلين لدى السّلطان أن يحوّلوا مُلكية أراض خاصّة بالدّولة إلى أوقاف. وينصح بإعادة منح القرى الموضوعة تحت الوقف خلال السّنين المئتين المنصرمة إلى السّپاهية، باستثناء تلك التي تمّ تخصيصها للعناية بالمساجد والمدارس وغيرها. وقد بدأ تحويل أملاك الدّولة بشكل غير سليم إلى أوقاف منذ عهد السّلطان سُليمان: انظر Belin «التّاريخ الاقتصادي»، 1864 *J.A.* ج 4 ص 281.

(2) سيّد مصطفى ج 4 ص 105.

(3) كونتر Kunter ص 115. Belin «التّاريخ الاقتصادي» ص 348 (تعيين وقف في عهد سليمان لجزية الغجر).

ديون المدينين في السّجون ودفع الرّسوم المُستحقّة لإطلاق السّجناء المُفلسين، ومساعدة سكان بعض القرى والأحياء على دفع الضّرائب العُرفية. كما وُجدت أخرى لتأمين المساعدات العينية: كالملابس للقرويين المسنّين والطّعام والملابس لطلاب المدارس والأرز للطّيور والطّعام والماء للحيوانات. كان هدف بعض الأوقاف التّحضير لرحلات الأطفال في الرّبيع، وأخرى مهمّتها دفن الفقراء، بينما كانت مهمّة بعضها الآخر مساعدة القوات المسلحة: من تأمين معدات الجنود وتمويل المنشآت العسكرية وصيانة القلاع والتّحصينات الأخرى بما فيها سفن الأسطول العُثماني[1].

كانت كل هذه الأنواع من المؤسّسات تسمّى الأوقاف الخيرية *awkâf ḫayrîya*، بمعنى أنها «منشآت للمنفعة العامّة»، تمييزاً لها عن نوع آخر يسمّى الأوقاف الأهلية *awkâf ahlîya* أو أوقاف الذُّرّية *awkâf ḏurrîya* – أي «المؤسّسات العائلية» التي سُمح لها بالتّواجد منذ بداية الحُكم الإسلامي[2]، حيث يقوم المُؤسِّس بمنح مُلكية خاصّة به بنفس طريقة الأوقاف؛ لكن عائداتها كانت تُخصَّص لإعالة سلالته طالما هم على قيد الحياة. لقد شكّلوا بهذا ودائع عائلية مكّنت الأجيال اللّاحقة من الاستفادة منها، ومن حيث المبدأ لا يوجد اعتراض على الفكرة لكنها من النّاحية العملية أسيء استخدامها بشكل كبير، كما سنشرح لاحقاً. ربما كانت هذه الودائع العائلية على كل حال أقل انتشاراً من المؤسّسات الوقفية التي سمح مؤسّسوها لسُلالتهم بالاستفادة من العائدات المادية السّنوية التي تبقى بعد دفع النّفقات التي أنشئت المؤسّسة من أجلها. من الممكن للأوقاف أيضاً أن تخدُم هدفاً آخر شخصياً أكثر من كونه خيرياً، وذلك من خلال قراءة القرآن والدّعاء بالخير للمؤسِّس (خلال حياته) ولأرواح أقاربه (أو أقاربها) المُتوفين. هناك وقفية أنشئت عام 1588 من قبل زيني خاتون Zeyni Ḫâtûn في إسطنبول، وهي تقدِّم مثالاً على نوع من التّمييز اللّطيف لتلاوة القرآن يومياً، بتلاوة

(1) انظر قائمة الوقفيات في Kunter ص 110-111. انظر دوسّون ج 2 ص 542، وBelin «المُلكية الأساسية» La propriété foncière ص 509 وما يليها.

(2) الموسوعة الإسلامية مادة «وقف». وإن المؤسّسات من هذا النّوع لا تُعدّ قانونية إلا إذا كان هدفها ذا طبيعة خيرية.

ثلاثة أجزاء لها، وخمسة أجزاء لروح ابنها، وجزء واحد لروح أمها، وجزئين لروح ابنتها، على أن يتلقّى كل قارئ 1,5 آقجَه يومياً. بالإضافة إلى ذلك تخصِّص هذه الوقفية آقجَه واحدة يومياً لكل واحد من ثلاثة رجال دين لقراءة سورة الإخلاص مئة مرة في اليوم، وما عدا ذلك من إيرادات الوقف يذهب إلى ذرّية مؤسِّسته إلى حين وفاتهم[1].

كان الأشخاص الوحيدون من بين رعايا السّلطان الذين أغراهم استغلال هذه الأوقاف العائلية، هم عبيد الباب أو القاپى قُول لرى. لم يتمكّن أشخاص آخرون من استغلالها لأنه كان من صلاحياتهم تعيين أي مُنشأة خاصّة بالدّولة وتحويلها إلى وقفية. لم يكن وضع القاپى قُول لرى واضحاً بخصوص موضوع المُلكية لأنهم، وفقاً للشّريعة، لا يحقّ لهم التّملّك. لقد كان هُنالك دائماً نوع من الشّك حول حالتهم، فبعد إبطال نظام الدّوشِرمه وحصول القليل منهم (إن حدث ذلك) على حرِّيتهم، أصبح من الواضح أن لهم الحق بامتلاك عقار ما ثم منحه كوقفية، باستثناء حالة انضمامهم إلى خدمة السّلطان ليغدوا من عبيده. أمّا الذين حصلوا على مناصب عُليا، فقد مُنحوا حق التّملّك، وقليلون منهم من أهملوا فرصة القيام بذلك. وبهذا في أوقات لاحقة، عندما كانت الخزينة بحاجة ماسّة إلى العائدات، اندفعت الحكومة إلى مصادرة مُمتلكات هؤلاء الموظفين لدى الاستغناء عن خدمتهم أو في حال وفاتهم. كانت هناك حجّة لهذا الإجراء، فمن الواضح أنّ هؤلاء الأشخاص قد حصلوا على بعض ممتلكاتهم بحُكم مناصبهم. وبهذا لم يكن تصرُّف الحكومة غير مُبرَّر بالكامل، باعتبار أن هذه المُلكيات تعود نوعاً ما إلى الدّولة وللموظفين الحق بالتّصرُّف بها كون القائمين عليها قد انتهت صلاحياتهم بنهاية خدمتهم. كنا قد أشرنا سابقاً إلى مصادرة هذا النّوع من الملكيات عند حديثنا عن الموارد الماليّة. لا بدّ من الانتباه هنا إلى موضوع القلق تجاه احتمال الاستيلاء على أملاك الموظفين الأغنياء[2]؛ إذ لم يكونوا أبداً واثقين من كون ما يملكونه أساساً كأملاك حقيقية مضموناً لهم في المستقبل. وبهذا أصبحت

---

(1) كونتر Kunter ص 120-121. دوسّون ج 2 ص 542.

(2) كونتر Kunter ص 105؛ انظر سيّد مصطفى ج 2 ص 103 وما يليها، الذي أسهب في إظهار خطأ هذا الرّأي.

فكرة تحويل بعض من ممتلكاتهم إلى مؤسّسة وقفية أمراً طبيعياً، وبهذا لن تتمكن الحكومة من مصادرتها دون مخالفة قانون الشّريعة، فالوقفية الأهلية أتاحت لهم ولأحفادهم الاستفادة من العائدات الماليّة التي تمنحها الوقفية. ازداد اللّجوء إلى هذه العملية لدرجة أنه أصبح من الشّائع أنّ الهدف من وراء الوقفيات الأهلية وغيرها هو منع الدّولة من الاستيلاء على أملاك الموسرين، وهي إنما وُجدت في الحقيقة لتزويد المؤسّس وذريته بدخل مادّي ومنع الأبناء من تبديد المُلكية التي انتقلت إليهم، وبنفس الوقت الالتفاف حول قوانين الشّريعة المتعلّقة بتوزيع الميراث. عملت الدّولة لاحقاً على إيجاد نوع من التّسوية والبحث في مسألة الأوقاف التي أنشأها الموظفون لتحديد ما إن كانت جُزءاً من الأملاك الخاصّة بالدّولة[1]. وبهذا وُجد نوع من المساواة بين ما ادّعته الحكومة وبين مبالغة المستفيدين أحياناً، ومحاولة بعض الموظفين أو ورثتهم الحصول على أملاك خاصّة أكثر مما يحقّ لهم.

في النّوعين من الوقفيات، الخيرية والأهلية، كان تخصيص الأملاك التي تأتي منها العائدات والأشخاص المعنيين بشؤونها وخدماتها، بالإضافة إلى ما تحققه من أرباح، يتمّ بدقة لتغطية الحاجات المطلوبة من هذه العائدات. يشرف على جميع الأوقاف شخصان لضمان تنفيذها واستمراريتها: مدير ويدعى مُتولّي *mutawallî*، وتسمّى عملية تعيينه تولية *tawliya*، ومُشرف يدعى ناظر *nâẓir*، ولكن تمّ تعيين أشخاص آخرين أيضاً. نذكر على سبيل المثال الوقفية الخاصّة بخادم إبراهيم پاشا، التي أشرنا إليها سابقاً، فقد أضاف إلى مؤسّسته وأحد المساجد التي أنشأها خطيباً وإماماً وأربعة مؤذّنين ومُعرّفاً[2] واثنين من حفظة القرآن وقيّمين وغيرهم، بالإضافة إلى مُدرِّس في مدرسته ومعلم أو خوجة ومدرِّس مساعد في كل من مدارسه الثّلاث، وكلهم يحصلون

---

(1) دوسّون ج 2 ص 530.

(2) كانت وظيفة المعرِّف (في المساجد) الدّعاء للنّبي وأصحابه والمؤسِّس وجميع المسلمين. انظر M. F. Köprülü «Vakfa ait tarihî istilahlar meselesi» في «*Vakiflar Dergisi*» ج 1 ص 136.

على رواتب جيدة[1]. وعندما تشتمل مؤسّسة من مؤسّسات الأوقاف على عدد كبير من المُمتلكات يصبح من الضّروري للمؤسِّس أن يوظف فيها سكرتيراً وجابياً، وفي بعض الأحيان، عندما يتعلق الأمر بالأبنية، يوظف مُهندساً معمارياً و«عامل ترميم»[2]، بل يحتاج إلى مُراقب عام للحرص على عدم تشويه جدران المؤسّسة ببعض الكتابات[3].

كان الأشخاص الذين يُعيّنون كنُظّار عادة من ذوي المراتب الحكومية المرموقة أو من كبار رجال الدّين، بما أن المُتولي يكون في أغلب الأحيان من سُلالة المؤسِّس، فيتولى النّاظر مسؤولية الإدارة ويتدخل في حال الضّرورة لمراقبة أفعال المُتولّي، وفي حال وفاة أفراد العائلة، يختار الشّخص الملائم كخليفة لهم. وفي حال لم يتصرَّف النّاظر بهذا الشّكل، يتوجب على المؤسِّس اختيار الأشخاص الذين سيشغلون مهام النّاظر لاحقاً (وهي مهمّة مُستحيلة)، أو أن يترك الأمر للنّاظر ليقوم بتعيين نائبه بنفسه. قام السّلاطين محمّد الثّاني وسليم الأول وسُليمان العظيم بتعيين الصّدر الأعظم ليكون ناظراً لأوقاف مساجدهم؛ بينما عيَّن بايزيد الثّاني وأحمد الأول شيخ الإسلام لهذا المنصب[4]. وفي الأوقات اللّاحقة، عُهد بالإشراف على جميع مؤسّسات المساجد تقريباً، السّلطانية منها والخاصّة، بشكل سري وبطريقة غريبة إلى أغوات الحريم *Kızlar Ağasıs*، وذلك دون أدنى شك بسبب العلاقة الوطيدة لهؤلاء الخصيان مع السّلاطين أنفسهم[5]. بالرّغم من أنه لم يكن من حقّ النّاظر أو المُتولّي الحصول على أرباح من عائدات الوقف باستثناء رسوم رمزية تسمَّى «ثمن الجِزْمه»[6] boot-price، فإن الإشراف على هذه المؤسّسات كان مُربحاً جداً لمن هم في رُتبة أغوات الحريم، مع أن ذلك يتطلب منهم الكثير من العمل. كانوا خلال القرن الثّامن عشر مسؤولين عن

---

(1) إردوغان ص32.

(2) مرمّتجي *Meremmetçi* (من الفعل العربي «رمَّم» أي أصلح.

(3) ماحي النّقوش *Mâhî'n-nukûş*: Kunter ص 115-116.

(4) سيّد مصطفى ج 4 ص 99.

(5) بعد أن حلوا محل أغوات الباب من الخصيان البيض منذ نهاية القرن السّادس عشر.

(6) بالتُّركيّة: *Çizme paha*.

وقف لخمسمئة مسجد، ولمعالجة أمور هذه المنشآت قاموا بعقد جلسات أسبوعية بحضور المتولّين، وسُمّيت هذه الاجتماعات بديوان الحرمين *Ḥarameyn Dîvânı* إذ كان أغوات الحريم نُظاراً أيضاً لكل أوقاف المدينتين المكرّمتين. ولما كانوا بحاجة إلى مساعدين فقد قاموا بتعيين مفتّشين منهم عالم يلقب بمفتش الحرمين *Ḥarameyn Müfettişi*، ونائبين يقيم أحدهما في بورصة والآخر في أدرنِه. ولكن في عهد مصطفى الثّالث، الذي حكم في الفترة الأخيرة من بحثنا، قام الصّدر الأعظم راغب باشا Râğib Paşa بحرمان أغوات الحريم من مسؤولياتهم في هذا المجال وتسليم مهمّة جباية عائدات تلك الأوقاف، التي تأثرت كثيراً بسبب الالتزامات الضّريبية tax-farm التي تتم بأيدي الدّفتردارية، وفي الوقت ذاته تسريح عدد من الأشخاص غير الملائمين الذين عُيّنوا سابقاً كمُتولين. كانت النّتيجة ارتفاعاً ملحوظاً في العائدات، وطالما كان هذا الإجراء سارياً - وذلك لم يتعدَّ فترة بضع سنوات - تلقى المعزولون وزملاؤهم تعويضات ماليّة من الفائض الذي تحقق بعد حرمانهم من الفائض الذي كان متوفراً بين أيديهم[1].

كان لمؤسّس الوقفية، الملقّب بالواقف *wâkif*، الحرّية بتعيين من يشاء كمتولٍّ[2]. وكان المُتولون والنّظار المُعيّنون في مؤسّسات الدّولة في أغلب الأحيان موظفين حكوميين تمَّ تعيينهم ليس بسبب منصبهم الحكومي بل بسبب شخصهم؛ وإن من أسباب الإدارة السّيئة لهذه الأوقاف، وخصوصاً في القرن السّابع عشر، هو منح التّوليات لأشخاص غير مُلائمين كسپاهية الجيش النّظامي[3]. أما الأوقاف العادية، فكانت أكثر انتظاماً وكان من الشّائع أن يقوم الواقف بتعيين نفسه كمُتولٍّ[4]، شريطة أن يتولى أبناؤه وأحفاده من بعده[5]. وفي حال وفاة جميع أفراد العائلة، يختار النّاظر

(1) دوسّون ج 2 ص 526، 535-536؛ Belin «التّاريخ الاقتصادي» في 1864 .*J.A* ج 4 ص 305.

(2) دوسّون ج 2 ص 524.

(3) انظر: Belin ص 304، 306-307.

(4) دوسّون ج 2 ص 529. وقد عيّن خادم إبراهيم باشا نفسه كمتولٍّ، انظر إردوغان.

(5) دوسّون ج 2 ص 543. انظر سيّد مصطفى ج 4 ص 99.

المُتولي المُناسب، مع احتمال اختيار أحد «عبيد السّلطان»[1] سواء كان مُلائماً لهذه المهمّة أم لم يكن كذلك. ومن ناحية أخرى، من المُمكن للواقف ومنذ البداية أن يترك للنّاظر مسؤولية تعيين المُتولي؛ وليس هناك مشكلة إن كان للمُتولّي وظيفة أخرى: وكثيراً ما كان أئمة المساجد يُختارون لهذه المهمّة[2]. وفي جميع الأحوال يجب على المُتولي أن يُقدِّم تقريراً سنوياً عن أعماله إلى النّاظر.

أثناء الفتح العُثماني لكلّ من سوريا ومصر، ازداد عدد المؤسّسات الوقفية وتوسّع انتشارها، بما فيها الأراضي والأملاك الأخرى بشكل ملحوظ. وقد سبَّب ازدياد الأوقاف في جميع البلاد الإسلامية مشكلة خطيرة، لكن اللّوائح في مصر وسوريا لم تدمَّر (كما حدث في العراق والشّرق) من قبل غزوات التُّركمان والمغول. وقد تمَّ استخدام العديد من الوسائل (جميعها غير قانوني دون شك) لتحويل الأراضي المُقيَّدة إلى التّداول العام، وكان السّلاطين المماليك الشّراكسة قد استرجعوا عدداً من الأوقاف. اتّخذ العُثمانيون خطوات فورية لتنظيم الأمور، فعمدوا إلى إبقاء الأوقاف السّلطانية للمدينتين المكرّمتين ووضعوها، مع أوقافهم الجديدة (الهائلة) تحت رقابة الدّوائر الماليّة[3]. أما الأوقاف الخاصّة (أي الخيرية) بالسّلاطين السّابقين والبكوات والأشخاص الآخرين فقد خضعت جميعها لرقابة مدير عام أرسل من إسطنبول؛ وقد أقرُّوا تلك التي استمرّت في تقديم أعمال الخير لكنها في جميع الأحوال خضعت للميري، بالإضافة إلى محاولة القيام بإعادة زراعة الأوقاف المُهمَلة[4]. خلال القرون

---

(1) *Bendegânı Sulṭaniye*، وقد استخدم هذه العبارة عبد الرّحمن شرف «تاريخى دولتى عُثمانيه» «*Ta'rîḫi Devleti 'Osmânîye*» ج 2 ص 510، وهم عبيد الباب *Ḳapı Ḳulları*.

(2) دوسّون ج 2 ص 527. ومن الجدير بالذّكر أن النّساء كانت مؤهلة أيضاً لنيل هذا المنصب.

(3) أي الرّوزنامجي، ديجون ص 267. وكذلك الأوقاف الكثيرة التي أسّسها عام 1500 علاء الدّولة من أسرة ذي القدر في شمال سوريا (الغزّي ج 2 ص 528-533).

(4) قانون نامه. ديجون ج 2 ص 263-264، 267، 269؛ بَركان ص 383-384. لقد احترقت كل السّجلات والأرشيفات القديمة في مصر بعد فترة قصيرة من الفتح العُثماني، ربما بين عامي 1525 و1526 (انظر مناقشة دُني «*Sommaires des Archives*» ص 22) وقد ألغي عدد كبير من الأوقاف بمرسوم صدر عام 1550 (دى ساكي ج 1 ص 131-134). وكما أشرنا في الفصل

اللّاحقة أنشأ المُلتزمون عدداً من مؤسّسات الوقف الجديدة ووهبوا جُزءاً من مُمتلكاتهم الخاصّة (ولكن بعد الحصول على موافقة الپاشا وضمن القيود التي سنذكرها الآن) من أجل العناية ببعض المساجد أو لأهداف دينية أخرى. كانت هذه الأوقاف أيضاً خاضعة لضريبة الميري، التي يدفعها ورثة أو خلفاء المُلتزمين الذين أسّسوها من أملاكهم، لكنها في المُقابل أُعفيت من جميع الضّرائب الأخرى[1]. وعندما كانت قرية تخصَّص بأكملها كوقف، فإن المسجد أو أيّة مؤسّسة خيرية أخرى تضمن الالتزام في تلك القرية على مدى الزّمن، وتغدو خاضعة لدفع ضريبة الميري[2].

لقد قدَّم العُثمانيون ابتكارين مهمّين للأوقاف، نتج أحدهما عن النّظام الجديد الذي حصر ملكية الأرض بالسّلطان وحده، وبهذا ضمن عدم تحويل أو نقل ملكية هذه الأرض دون موافقة السّلطان أو نائبه. في مصر، كان قسم من الأراضي المُخصّصة لأهداف دينية يسمَّى رزقة *rizḳa* (وجمعُها أرزاق *rizâḳ*)، ومع أنه من النّادر أن يُسمح للمُلتزم بتحويل مُلكية أرض ما إلى وقف، فيمكن (بموافقة من الپاشا) أن يُقدِّم «أرزاقاً نقدية»، أي إيجارات سنوية دائمة من العائدات الماليّة للعقار تدفع للمسؤول عن الوقف من قبل جميع المُلتزمين الذين يتعاقبون على هذا العقار[3]. ولكن رغم القيود التي فُرضت على إنشاء أراضي وقف جديدة، فقد ازداد عددها بشكل مستمرّ. وقد وُجد في سوريا وقفان مهمّان يستحقّان الذّكر: وقفٌ أنشأه محمّد بن سنان پاشا عام

السّابع من الكتاب، فإن مبلغاً يزيد على 13 مليون پارة (يعادل في القرن السّابع عشر 20,000 جنيه ذهبي) يُخصَّص من الواردات في مصر لصيانة المساجد والزّوايا والمارستانات، ربما للتّعويض عن نقص الواردات من الأوقاف الملغاة.

(1) الجَبَرتي ج 4 ص 209؛ ج 9 ص 93.

(2) لانكريه ص 239؛ إستيف ص 304. كانت أراضي المسجد تدار بشكل عام مثل أراضي الوصية لكنها لم تكن تزرع بالسّخرة (لانكريه ص 243). وكان الميري كثيراً ما يدفع عيناً وبالأخص في مصر العليا.

(3) إستيف ص 304. وفي عام 1607 كانت إدارة هذه الأرزاق متمركزة في القاهرة وأضيفت وارداتها إلى المبالغ المستحقة من الإقليم؛ ووصلت في ذاك الوقت إلى حوالي مئة كيس من الذّهب، دي ساكي ج 1 ص 142-143.

1574 ويُعرف باسم «وقف إبراهيم خان»[1]، والآخر أنشأه أحمد پاشا كوچوك Küçük Aḥmed Paşa لصالح دمشق والقدس والمدينتين المكرّمتين، وهو من مُنشآت أمير الدّروز فخر الدّين بن معن والتي منحها السّلطان مُراد الرّابع له بعد القبض على فخر الدّين ووفاته عام 1635[2].

أما الابتكار الثّاني فهو مُحاولة مركزة الرّقابة على الأوقاف. لقد وُضعت تنظيمات مُفصّلة في القانون المصري بوجوب تدقيق الحسابات الماليّة سنوياً لجميع مؤسّسات الأوقاف بحضور الپاشا، وإرسال نسخة عن فواتير ونفقات كل منها إلى إسطنبول؛ وعند وجود شاغر في تولّي أحد الأوقاف، يقوم القاضي بتوجيه توصية مكتوبة رسمية إلى الپاشا لصالح «شخص فقير من ذوي الأخلاق الحسنة والتّحصيل العلمي الجيد»، يختمها الخازن (بعد أن يتأكّد من وجود الشّاغر)، ومن ثم يستلم المرشّح منصبه ريثما تصل الوثيقة الرّسمية (البراءة) من إسطنبول[3]. في كلّ من الأقاليم السّورية هناك «دائرة مركزية للأوقاف»، تتولى بشكل مشابه مسألة تعيين المراقبين، وأيضاً كما يبدو، مسألة توزيع العائدات الماليّة من أراضي الوقف على المنتفعين منها[4].

بما أن جميع الأوقاف، حتى تلك التي أنشأها غير المسلمين، قد سُجّلت في المحاكم الشّرعية، فمن المُمكن بالرّجوع إلى أرشيف محاكم الأقاليم الحصول على تفاصيل ومعلومات أكثر وضوحاً عن عدد وأهداف وخواص الأوقاف التي وُجدت في العهد العُثماني. وفي غياب إحصاء حقيقي وكامل، يمكن للأرقام التّالية عن مدينة حلب إعطاء فكرة عن الوضع العام[5]. بين عامي 1718 و1800 تمّ تسجيل 485 وقفاً

(1) ملخص في كتاب الغزّي ج 2 ص 516-528.

(2) انظر المُرادي ج 2 ص 60.

(3) ديجون ص 265-266؛ بَركان ص 383. قبل تعيين المرشح يتوجب عليه دفع رسم «إصدار البراءة» لكن الإصدار الفعلي كان يؤجّل حتى تتجمع أربعون أو خمسون منها لترسل معاً.

(4) الغزّي ج 2 ص 513؛ المُرادي ج 4 ص 185.

(5) تعتمد هذه الأرقام على تقرير الوقفيات في حلب الذي نشره كامل الغزّي ج 2 ص 534-630، وتلك التي تشير إلى الأعوام 1718- 1800 مُضمّنة في الصّفحات 538-569. لا يوجد

جديداً؛ يتألف 32 منها فقط من الأراضي، بينما ضمَّ 30 وقفاً أراضيَ وأملاكاً أخرى غير منقولة، وكان المُتبقي منها مباني (كالدّكاكين وورشات العمل والطّواحين والحمّامات وغيرها)، ولا يوجد ذكر دقيق لمساحة الأراضي المعنية. من ضمن المجموع الكلّي هناك 237 وقفاً أهلياً، بشكل جزئي أو كامل. وكان المُستفيد من تلك المؤسّسات الوقفية المساجد والمدارس والزّوايا وتكايا الدّراويش والينابيع والقنوات المائية والخانات والأماكن المكرّمة في مكّة والمدينة والقدس[1] وأصحاب بعض المناصب الدّينية والفقراء بشكل عام والمؤسّسات الخيرية المتنوعة. ومع أن كل وقف على حدة صغير نسبياً، فإن المساحة الإجماليّة للمُمتلكات المحوَّلة إلى أوقاف كانت لا يُستهان بها.

لكن ما حدث في هذا الفترة من فساد حكومي قد محى كل النّوايا والأهداف الحسنة التي جاءت بها الأنظمة العُثمانية. كان المرشَّحون المؤهلون لمناصب العناية بالأوقاف هم فقراء العلماء، وتمكن بالفعل عدد منهم من تأمين معيشته بفضل هذه الوسائل. لكن أيّ باحث في تلك الفترة سوف يُصعَق بالعدد الهائل من الأوقاف التي يتولّى أفراد العائلات الثّرية شؤونها، وهم ليسوا من الطّبقات الدّينية فحسب، بل من الموظفين المدنيين والضّباط العسكريين أيضاً. كانت هنالك منافسة قوية للسّيطرة على الأوقاف، وبشكل خاص الكبير منها[2]، مع كل ما نتج عن ذلك من دسائس ورشاوى وأنواع الاستغلال الأخرى. كان المتنافسون يلجؤون إلى إسطنبول، ويبدو أنه لم يكن من المستغرب أن تتمّ إزاحة مُتولين مُتواجدين بالفعل لصالح مُرشَّحين آخرين أكثر

تقارير عن الأقاليم الأخرى. ومن المهمّ هنا الإشارة إلى أن بعض هذه الأوقاف تضم عدداً من المُؤسّسات المسيحية لصالح الكنائس اليونانية والمارونية في حلب، وحتى بعض الأديرة في لبنان، مع أن هذه المؤسّسات غير قانونية البتة (كما سبق وذكرنا).

(1) كانت عائدات الأوقاف المخصّصة للقدس تمع سنوياً من قبل أحد شيوخ الحرم أو ممثليه، المُرادي ج 3 ص 166.

(2) باستثناء الأوقاف السّلطانية التي يديرها الأغوات.

نفوذاً[1]. انتقد الجَبَرتي بامتعاض تولّي إدارة الأوقاف المُهمّة من قبل أشخاص «ذوي مكانة رفيعة»، وأكّد أن القسم الأكبر من النّفقات الإدارية ونفقات الرّفاهية ومَضافات أعيان الأقاليم مُستخلص من إيرادات الأراضي الوقفية التي تولوا إدارتها دون وجه حقّ[2]. ومع أن العديد من المُتولين كانوا بلا شك شرفاء ومُستقيمين في إدارتهم، فلم يخلُ الأمر من وجود شيوخ وقضاة ومُفتين قاموا باستغلال مناصبهم التي عُهدت إليهم بطرُق مشابهة، لكنهم كانوا في بعض الأحيان يُكشفون ويُعاقبون من قبل السّلطات المُختصة[3].

لقد أُسّست الأوقاف من حيث المبدأ لتبقى دون إمكان تحويلها مستقبلاً[4]، والنّفقات المخصَّصة لها غير قابلة للتّغيير أو التّحويل أيضاً. وبالرّغم من اختلاف الفقهاء حول هذه النّقطة، فلا يجوز تعليق وقف ما ليكون فاعلاً في حال وفاة مؤسّسه؛ بل يجب عليه التّخلّي عن مُلكيته منذ اليوم الذي تصبح فيه الوقفية نافذة[5]. وفي حال زوال الهدف الذي أنشئ من أجله الوقف، كأن يُهدم مُستشفى ما أو مدرسة، يُفترض عندها استخدام العائدات الماليّة لمشروع خيري آخر، وهو أمر موضح في كثير من الحالات في الوقفية نفسها[6]. تتمّ المُصادقة على الوقفية من قبل شهود في محكمة

(1) انظر «*Recueil des Firmans*» العدد الأول؛ المُرادي ج 1 ص 41. يبدو أن مكانة الوظيفة تشكل فرقاً كبيراً؛ فقد حصل أحد أفراد عائلة الكيلاني على تولية لجزء من وقف أهلي عن طريق براءة من قاضي العسكر. بعد ذلك انتقل بتوليته إلى محاسبة الحرمين؛ وأخيراً حصل بواسطة نفوذه على خطّي شريف من السّلطان محمود الأول، المُرادي ج 3 ص 138. وهناك فرمانات سلطانية أخرى: «*Recueil des Firmans*» الأعداد 4، 7، 9، 12، 13، 15.

(2) الجَبَرتي ج 4 ص 210؛ ج 9 ص 94؛ المُرادي ج 3 ص 192، 280.

(3) المُرادي ج 1 ص 41؛ ج 4 ص 24-25، 185.

(4) الموسوعة الإسلامية مادة «وقف»؛ Kunter ص 109.

(5) في القانون العُثماني المُتّبع، في حال قام شخص ما بالإعلان عن رغبته بتقديم وقف من أملاكه بعد موته دون إتمام الأوراق الرّسمية الملائمة لتعيين منشأة ما يختارها هو، ففي حال وفاته يُعمل بوصيته بشكل اعتيادي وتطبق وفقاً لذلك على ألا تتجاوز ثلث أملاكه، دوسّون ج 2 ص 546، وBelin ص157 وما يليها.

(6) انظر: Ünver ص 21؛ Kunter ص 124.

القاضي[1]، وتدوَّن في كتاب رسمي أو بيان على صحيفة من الورق أو من الجلد. في بعض الأحيان، في حال كان الهدف من الوقف بناء ما، يتمّ نقش نصّ الوقفية على حجر أحد الجدران[2]. وتسجَّل جميع هذه الوقفيات في أحد المكاتب الثّلاثة في القسم المالي الذي يتولّى شؤون هذه المُنشآت في إسطنبول[3]، أو في الدّوائر الماليّة الإقليمية.

في حال تجاوزت عائدات الأملاك الوقفية قيمة المبلغ المطلوب للإنفاق – ومن المعتاد أن يحصل ذلك في المساجد السّلطانية[4] – يُحفظ الفائض كمبلغ احتياطي يُطلق عليه اسم الدّولاب[5] *dolab*. يمكن الحصول أيضاً على ممتلكات جديدة من هذا الحساب، وتشترى أحياناً بشكل مباشر؛ لكن هناك نظاماً خاصاً متبعاً يقوم فيه المُتولّي بدفع مبلغ للبائع لا يتجاوز نصف القيمة الحقيقية للمُنشأة، وفي بعض الأحيان يكون المبلغ أقل من ذلك، شريطة أن يستأجرها المالك ويدفع الإيجار المُقدَّم والإيجارات الدّورية تماماً كما يفعل الرّعايا في أراضي الوقف. يخدم هذا الأمر مصالح الطّرفين بما أنه يقدِّم للوقف ضماناً جيداً بسعر زهيد، ويمكّن المستأجر من كسب عائدات دائمة لما كان مُلكه سابقاً، وبهذا أصبحت هذه المُنشأة محميّة بصفتها وقفاً ضد الحجز لاستيفاء الدّيون. يمكن للمستأجر أيضاً أن يتنازل عن هذه المُنشأة لصالح شخص آخر، وبهذا يستفيد الوقف مرة أخرى من الرّسوم التي تدفع

---

(1) الموسوعة الإسلامية مادة «شاهد».

(2) كونتر Kunter ص 116.

(3) هي حرمين محاسبة سي *Ḥarameyn Muḥâsebesi* وحرمين مقاطعة سي *Ḥarameyn Muḳâṭa'ası* وكوچوك أوقاف محاسبة سي *Küçük Evḳâf Muḥâsebesi*.

(4) انظر دوسّون ج 2 ص 538، من أجل عائدات المساجد السّلطانية الرّئيسية في العاصمة في زمنه.

(5) هي كلمة فارسية لها عدة معانٍ، تستخدم في التُّركيّة لتعني الخزانة بالإضافة إلى معانٍ أخرى. لكن استخدامها هنا للإشارة إلى خزينة المال، فهو مأخوذ غالباً من المعنى الفارسي لأسطوانة تدور وهي موضوعة في حائط مؤسّسة ما كالمستشفى وذلك لاستقبال المعونات: انظر شتاينغاس Steingass «قاموس فارسي».

عند حدوث تحويل كهذا، أو من الممكن حتى أن يتركها المستأجر لصالح ورثته دون أن يخضع لقانون الإرث المنصوص عليه في الشّريعة[1]. وفي حال توفي مستأجر ولم يترك ورثة، تؤول الملكيّة بأسرها إلى حوزة المؤسّسة.

يحتوي دولاب الحرمين *Harameyn Dolabı*، أو خزنة الأوقاف الإمبراطورية، على مبالغ كبيرة بفضل تراكم العائدات الفائضة المحصّلة من الأملاك المعيَّنة لها. ورغم أن هذا الاستخدام كان مكروهاً، فقد كانت الحكومة، منذ القرن السّابع عشر، تستدين من هذا المورد لتسديد التزاماتها من وقت إلى آخر، عندما تكون مُعسرة مالياً[2]. هناك تصرف شائن أكثر شيوعاً في تلك الفترة هو وضع النّظار والمتولين أيديهم على الفائض المالي (بل وحتى الموارد الاعتيادية) لهذا النّوع من الأوقاف بالإضافة إلى الأوقاف الأخرى. وفي الحقيقة، يكمن السّبب الرّئيسي لهذه الفوضى التي سادت في الفترة الأخيرة بشأن إدارة الأوقاف في إهمال النّظار لممارسة مهامّهم[3]. وبالرّغم، كما أشرنا سابقاً، من أن العقوبات كانت تصدر بحق المُخلّين أحياناً[4]، فلم يكن لدى المُدراء ما يخشونه بشأن سوء استخدام هذه الإيرادات باستثناء خوفهم من خلفائهم في المنصب، الذين يمكن الاعتماد عليهم لإبقاء الأمر سراً وعدم تقديم شكوى، بما أن الصّمت سيمكنهم من اتباع أسلوب مشابه[5]. كان المؤسّسون يدركون جيداً أن العائدات المُخصَّصة لمؤسّساتهم قد تستغل بشكل سيئ؛ وكانت الوقفيات في أغلب

---

(1) دوسّون ج 2 ص 552 وما يليها؛ Belin ص 516 وما يليها، وهو يصنف هذا الرّصيد الإضافي كأوقاف اعتيادية. يشير الجَبَرتي (ج 4 ص 209-210؛ ج 9 ص 93-94) إلى أن المزارعين كانوا شديدي الرّغبة في الاستيلاء على أراضي الوقف بما أن الضّريبة الضّئيلة التي كُلّفوا بها لن تزيد.

(2) أورد Belin أمثلة على ذلك (*J.A.* 1864، ج 4 ص 296، 330، 360) كما حدث في الأعوام 1622، 1655، 1698. انظر دوسّون ج 2 ص 541.

(3) سيّد مصطفى ج 4 ص 100؛ عبد الرّحمن شرف ص 511.

(4) ربما يكون دوسّون قد بالغ نوعاً ما بقوله إن الدّولة لم تكن على علم بتفاصيل إدارة الأوقاف، ناهيك عن إصراره بأن أهداف مؤسّسيها لم يكن من المفترض إهمالها (ج 2 ص 547-548).

(5) دوسّون ج 2 ص 538-539.

الأحيان تحتوي على عبارة تحذّر من مغبّة الإساءة، والعقاب العسير يوم القيامة[1]. وإن كون أغوات الحريم قد حصلوا على كثير من الفوائد خلال إشرافهم على الأوقاف، فهذا وبدون شك استغلال كبير، لكنه تحوَّل بحلول القرن الثّامن عشر إلى أمر طبيعي يمكن التّغاضي عنه. مع ذلك يقول دوسّون إن الأوقاف الواقعة تحت سيطرة أغوات الحريم قليلاً ما شهدت انتهاكات للنّظام[2].

في الحقيقة، وبغضّ النّظر عن استغلال العائدات الماليّة، فإن سلامة أملاك الوقف كانت باستمرار مُهدَّدة من اتجاهين. من جهة أولى، كان المُتولّون من الأغنياء وأصحاب النّفوذ، وحتى الأشخاص ذوو المراتب الأدنى الذين ورثوا مناصبهم عن ذويهم، يعمدون إلى تحويل مُنشآت الوقف إلى مُلكية خاصّة عن طريق استخدام النّفوذ والرّشوة أو الاحتيال[3]. كان من واجبات الطّاقم الإداري الواضحة والصّريحة منع الاستيلاء غير القانوني على أملاك الوقف، وفي مصر، على سبيل المثال، كانت كل رزقة تسجَّل من قبل أفندي خاص[4]. مع ذلك، لا ريب أن العديد من الرّزاق قد أصبح أملاكاً خاصّة بحلول نهاية القرن الثّامن عشر، وصار المدراء يتصرّفون بالأراضي والعائدات وفقاً لأهوائهم[5]، ممّا أدّى إلى ارتفاع ثمن الأراضي في تلك الفترة ارتفاعاً ملحوظاً.

لم تكن الحوافز المقدّمة للفلاحين والنّظار من أجل الحفاظ على تلك المُنشآت بحالة جيدة، تعادل رغبتهم في الحصول على أملاك خاصّة بهم، وبشكل خاص الاستمرار في استغلال الأموال التي تلزم حتى في مصر لإبقاء الأرض في حالة من

(1) كالوقفيات التي نشرها Kunter ص 120-121.
(2) دوسّون ج 2 ص 539.
(3) المُرادي ج 4 ص 185.
(4) لانكريه ص 240. لكن الجَبَرتي لم يكن يطري نزاهته (ج 4 ص 77؛ ج 8 ص 169).
(5) الجَبَرتي ج 4 ص 208-209؛ ج 9 ص 94. هناك شكاوى قدِّمت منذ البداية عن حجز عائدات الوقف، المصدر السّابق ج 1 ص 26؛ ج 1 ص 61. يذكر لانكريه (ص 239) أن العديد من مالكي الأوقاف دفعوا رسماً صغيراً للپاشا ليحميهم أثناء استرداد عائداتهم.

الخصوبة الدّائمة. وبالرّغم من أن واجب الإدارة المركزية ومساعديها من القضاة المحلّيين يقتضي الإشراف على إنتاج أراضي الوقف والحرص على استصلاحها، فإن مصيرها المؤسف كان الجفاف وقلّة الزّراعة، وبالتّالي سقوطها فريسة للإهمال والنّسيان. كان العلاج الوحيد الذي تلقى دعماً قانونياً هو السّماح بتأجيرها لعقود طويلة المدى، بحيث يدفع المستأجر مبلغاً كبيراً سلفاً وإيجاراً صغيراً سنوياً[1]. ومع أن القانون أباح هذا الأمر فقط عندما تكون الأملاك بحالة سيئة، مع التّأكيد على أن المبالغ المُحصَّلة لا يمكن استخدامها إلا لشراء أملاك أخرى لتحويلها إلى أوقاف، فإننا سرعان ما سنشهد كيف فتح هذا النّظام الطّريق أمام التّرتيبات التي صُمّمت لتجاوز القانون، إذا ضُمن تعاون القاضي وغضّ الطّرف عمّا يجري. ولعل معاناة أراضي الوقف على كل حال كانت أخف وطأة من معاناة مُنشآت الوقف من الأبنية. وإنّ تجربة عدّة قرون وفي كل البلاد أثبتت أن أملاك الوقف انحدرت بسرعة نحو الخراب. ولمعالجة هذا الأمر تمّ إيجاد صيغة شبه قانونيّة «لاستبدال» أملاك وقفية بأخرى ذات قيمة موازية، بحيث تنتقل المُلكية الأولى إلى المالك السّابق للملكية الثّانية، وتصبح بذلك وقفاً. لكنها غدت بحلول القرن السّادس عشر طريقة مبتذلة للاستيلاء على أملاك الوقف، ولهذا أصدر السّلطان سُليمان قوانين تمنع وبوضوح تبديل أملاك الوقف من خلال بيعها أو استبدال الأبنية المُخرَّبة التي تعود إلى الأوقاف، حتى وان كان ذلك لمصلحة الوقف المعني، كل ذلك بسبب الاحتيال الذي كان يشوب تلك الأعمال. وفي حال خرق هذا القانون يُعاقب كل من البائع والشّاري بقسوة[2]. كان العلاج الذي وضعه السّلطان العُثماني لهذه المشكلة يقوم على إنفاق جزء من العائدات على أعمال الإصلاح، حتى وإن عنى ذلك بالنّتيجة خفض التّعويضات التي تسدَّد من الوقف[3]، وجعل النّظار مسؤولين أمام المحاكم بشأن العناية بالأملاك

(1) كان هذا العقد يسمّى «إيجارتين» والهدف منه جعل الوضع مشابهاً لحالة أراضي الوقف المؤجرة للرّعايا. يقول لانكريه إن عقد الإيجار كان يُمنح عادة لمدة تسعين عاماً.

(2) ديجون ج 2 ص 267-268؛ بَركان ص 384.

(3) ديجون ج 2 ص 2650266: «إذا استدعت الضّرورة تدفع أجور كل من النّاظر والإمام والمؤذن

وإبقائها بحالة جيدة[1]. ومع هذا، فإن قانوناً بهذه الشّدة هدفه العمل بطريقة ثابتة على حساب الصّالح العام، لم يكن مجدياً على المدى الطّويل، وبحلول القرن الثّامن عشر أصبحت الملكيات الوقفية قابلة، بواسطة فرمان سلطاني، للتّبديل بمُنشآت أخرى[2]. في هذا الوقت كان الفساد الإداري في الأوقاف بشكل عام قد استفحل لدرجة أنه من غير المُفاجئ أن تكون أولى إصلاحات السّلطان محمود الثّاني في بداية القرن التّاسع عشر، متجهة نحو مُنشآت الوقف، بالإضافة إلى إصلاحات كبيرة نُفّذت في مصر من قبل نائبه محمّد علي.

* * *

والخطيب، بينما يذهب الباقي لأعمال التّرميم» (ص 270).

(1) انظر «*Recueil des Firmans*» العدد 2.

(2) دوسّون ج 2 ص 548؛ Belin «الملكية الأساسية» (*J.A.* سلسلة 5 فصل 18 ص 411).

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

الفصل الثّالث عشر
الدَّراويش

لقد قمنا بدراسة منظومة المؤسّسات الدّينية الرّسمية في الدّولة العُثمانية، ولكن تبقّى هنا مجموعة أخرى من الأشخاص، جرى ذكرهم في الفصول السّابقة، وهم ذوو المكانة المتميّزة المشابهة لمكانة العلماء، الذين عُرفوا باسم الدّراويش. تستخدم كلمة «درويش» *därvîş* في الفارسية والتُّركيّة (بشكل *dervîş*) ويعادلها في العربية كلمة «فقير» *fakîr* وتشير إلى رجل تقيّ يعيش بتقشف نابع من رغبته بذلك. وتطلق الكلمة على الرّجال الأتقياء الممارسين لطرُق التّصوّف (*taṣawwuf*)، أو الصّوفيين *Ṣûfîs*.

من خلال وصف السّمات العامة للمؤسَّسة الدّينية في الفصل الثّامن، قمنا بشكل مختصر بوصف تاريخ الحركة الصّوفيّة في الإسلام وعلاقتها بعلماء السُّنّة[1]. وقبل البحث في المكانة التي احتلّها الدّراويش والنّفوذ الاجتماعي الذي تمتّعوا به في الدّولة العُثمانية، ينبغي لنا وبتفصيل أكبر، مناقشة بعض سمات هذه الحركة التي ساهمت في تطورها اللّاحق في الفترة المتعلّقة ببحثنا.

---

(1) لمعلومات أوسع انظر الموسوعة الإسلامية مادة «درويش» (مكدونالد)، ومواد «شدّ» و«طريقة» و«تصوُّف» (ماسينيون)؛ ر. أ. نيكولسون «المتصوفون المسلمون» *The Mystics of Islam* (لندن 1914)؛ أ. ج. آربري «التّصوُّف» *Sufism* (لندن 1951)؛ وكتب ودراسات ل. ماسينيون. ما عدا المعلومات التي قدَّمها دوسّون، لم تكتب روايات عن التّصوّف في الإمبراطورية العُثمانية. ذكرت بعض الدّراسات حول عدد من الحركات في هذا الكتاب، لكنها كانت قليلة، والبحث الذي نجريه في هذا الفصل هدفه الإشارة إلى أهمية الدّراويش في حياة النّاس الدّينية والاجتماعية، ويبقى المجال واسعاً للتّحقيق بشكل مفصل.

لم يدرك المتصوِّفون الأوائل أن ممارساتهم قد توصف من قبل الباحثين الدّينيين بأنها تتعارض مع مبادئ الإيمان الحقيقي. لقد كان هؤلاء «باحثين عن القلب»[1]، وقد سلكوا طريق الإخلاص المتوقد ونظام التّقشّف لتهيئة أنفسهم لحالة النّورانية illumination. لكن في مرحلة ما أدّى إصرارهم وتشدُّدهم في اتباع هذا المنطق، إلى رؤية بعضهم أن للنّورانية ومبادئها قيمة تفوق تعاليم الشّريعة؛ والأسوأ من ذلك، أن بعضهم أخذ بالمبادئ الميتافيزيقية التي كانت صيحة ذاك العصر. قاد الصّدام الأول مع العلماء إلى تنفيذ عقوبة الإعدام بحقّ منصور الحلاج (921 م) بتهمة الكفر والإلحاد[2]؛ ومنذ ذلك الوقت انقسمت الحركة الصّوفيّة إلى قسمين: استقرّت إحداهما في بغداد وبقيت على صلة قريبة بالعلماء؛ بينما اتخذت الثّانية خراسان مركزاً لها (وقد كانت متّبعة في بلدان أخرى أيضاً)، وهي تحمل أفكاراً أكثر تشدّداً.

وقد اتخذت نزعات الصّوفيّة في خراسان والشّرق منحيين مميَّزين لكلّ منهما تأثير كبير على طرُق الدّراويش في العصور اللّاحقة، وبشكل خاص بين الأتراك الذين كانوا في ذلك الوقت آخذين في الانضمام إلى المجتمع الإسلامي. تمثّلت إحدى هذه الخصائص بمجموعات عُرفت باسم الملامتيّة *Melâmetîya* أو الملاميّة[3] *Melâmîya*. وقد تميَّز هؤلاء ببُغضهم للنّفاق في الدّين، ويعني ذلك اعتقادهم بأن أداء فروض الشّريعة يكفي، وأنّ القيام بها بطريقة تهدف إلى إبهار الآخرين وإثارة إعجابهم هو النّفاق. ومن هنا أتت تسميتهم التي تشير إلى أنهم أخذوا على عاتقهم استنكار التّعارض في الدّين الذي كانوا حريصين على تجنّبه، فقاموا بأداء واجباتهم بشكل

(1) استخدم هذا التّعبير في العصور اللاحقة ليشير إلى الطّقوس التي مارسها الملامية، وعلى سبيل المثال هناك من بينهم شخص يدعى قلبه باقيجى *Kalba Bakıcı* أي «ناظر في القلب» وواجبه التّحرّي عن وعي الرّاغب في الانضمام إلى الطّريقة، كانت هذه العملية تسمّى *gönül bekleme* وتعني أيضاً «تفتيش القلب»، عبد الباقي *Melâmilik ve Melâmiler* ص 192؛ كوپريلى زاده محمّد فؤاد «أصول البكتاشية» *Les Origines du Bektachisme*.

(2) ل. ماسينيون «*La Passion d'al-Hallaj*» (باريس 1922).

(3) من العربية «ملامة» وجمعها «ملامات».

واضح وارتدوا ملابس تقليدية وامتهنوا حرفاً عادية، حتى لا يجد فيهم العامة أيّ مظهر غريب. أخيراً، لم يقم أولئك بالوعظ أو بعقد جلسات بهدف تلاوة الصّلوات والأدعية مثل المتصوّفين الآخرين، ولم يهتموا حتى بلفت أنظار العامّة عن طريق الإتيان بالأعمال العجيبة. كانت أفكارهم تهدف إلى تمثيل أنقى وأرقى مثال أخلاقي في وقت متأخر من تاريخ التّصوّف الإسلامي، وقد انضمّ إليهم خلال الفترتين الأخيرتين كثير من الأتباع[1]. وفي الوقت نفسه، لم يكن لنا أن نتوقع أن جميع من اتبعوا تلك الطّريقة سيتجنّبون انتهاك قوانين الشّريعة، إذ أن نزعة التّعارض التي انتشرت داخل جميع الحلقات الصّوفيّة قد وُجدت أيضاً ضمن هذه المجموعة وجعلتها عرضة للنّقد الشّديد من قبل علماء الدّين ومن زملائهم المتصوّفة[2].

كانت السّمة الأخرى التي امتاز بها التّصوّف الخراساني هي الارتباط اللّازب بالحلّاج، الذي أصبح يرمز إلى «شهيد الحُب». لم تكن هذه الحماسة تسرّ علماء السُّنّة لأنها حملت داخل نزعتها التّقديسية للحلّاج كرهاً علنياً للعلماء المسؤولين عن إعدامه[3]. وبمطالعة النّتاج الشّعري لعظماء الشّعراء الفارسيين في العهد الذي سبق العصر المغولي، نجد أن الصّوفيّة الحلّاجية قد اكتسبت شهرة واسعة، ليس بين الفُرس فحسب، بل بين الأتراك أيضاً، بمن فيهم أحمد يَسَوي Aḥmed Yesevî، أوّل وأعظم الشّعراء الأتراك الشّرقيين (والمتوفى عام 1166)[4].

هناك أيضاً عنصر ثالث مناقض للقوانين كان قد بدأ بالتّأثير على الحركة الصّوفيّة.

---

(1) عبد الباقي ص 22-26.

(2) انظر آربري ص 40، 70. ويبدو أن هذا اللوم لم يوجه إلى الملامتية الأصلية بقدر توجيهه إلى الذين أخذوا تسميتهم ثم عُرفوا فيما بعد باسم القلندرية. انظر السّهروردي «عوارف المعارف» على هامش «إحياء» الغزالي ج 2 ص 2-4.

(3) انظر ل. ماسينيون «L'Œuvre Hallagienne d'Attar» في *«Revue des Études Islamiques»* 1941 ص 117-144.

(4) ل. ماسينيون «La Légende de Hallâce Mansur en pays turcs» في *Revue des Études Islamiques»* 1941-1946 ص 67-73.

فبين النِّحَل المتنوعة للشّيعة التي انتشرت في البلاد الإسلامية في القرن التّاسع والعاشر، كان من أكثرها نشاطاً الإسماعيلية التي نتج عن نشر مبادئها الثّورية ولادة الخلافة الفاطمية والقرامطة والدّروز، وفي مرحلة لاحقة انبثق عنها «الحشّاشون» في شمال فارس وسوريا. كان أتباع هذه المذاهب يُدعون بالباطنيّة لأنهم أكّدوا على وجوب تفسير القرآن بمعنيين: باطني (أي داخلي) وظاهري (أو خارجي). لقد أشرنا سابقاً إلى أن الصّوفيّة والشّيعية اكتسبتا عدداً كبيراً من الأتباع خلال القرون الأولى خصوصاً بين أهل المدن غير الرّاضين عن ظروف معيشتهم، رغم أن الحلول التي وُجدت لمعالجة الظّلم الاجتماعي الذي عانى منه العامة كانت مختلفة بشكل كبير بين المذهبين الباطني والصّوفي. ولم تكن تعاليم الصّوفيّة متعلقة بالعالم الدّنيوي لتجذب الباطنيين الذين هدفوا إلى تغيير واقعهم الحياتي اليومي. كان للمنهج الباطني وتفسيره المجازي أثر كبير على المُتصوفين الذين كان لهم أيضاً ارتباط بالشّيعة بسبب تقديرهم بشكل كبير لذكرى الإمام علي وذرِّيته[1].

بالطبع لم يكن قبول الحركة الصّوفيّة من قبل كبار علماء السُّنّة في القرن الثّامن عشر بهذه السّهولة، وذلك بسبب كونها منحرفة وغريبة. كما كان من الصّعب لكبار الفقهاء أن يوجدوا خطاً فاصلاً يُميِّز هذه الحركات وفقاً للوجهة الدّينية، ولكن يبدو في الوقت نفسه أن التّطوّر السّياسي في الأقاليم الشّرقية والشّماليّة قد أزاح ولعدّة قرون أيّ احتمال لسيطرة هذه الحركات سياسياً على الحركات الدّينية المحلّية. ففي هذه المناطق، يبدو أن الصّراعات الحدودية المستمرّة ضد الكفار والوثنيين قد أدَّت عبر مرور الزّمن إلى تشكيل جماعات محلّية من الغازين *ğâzîs* أو «المجاهدين في سبيل الحقّ» الذين، وبتأثير من أفكار الفرسان الفُرس، أطلقوا على أنفسهم اسم الفتيان *fityân* وعلى جماعتهم اسم الفتوّة[2] *futûwa*.

(1) يجب ملاحظة أن المذهب الشّيعي كان ما يزال أكثر عدائية للصّوفيّة من أهل السُّنّة الأوائل، بما أن الصّوفيين يؤكدون على العلاقة المباشرة بين الإنسان والخالق، وأنكروا بذلك المبدأ الشّيعي الأساسي الذي يرتكز على الولاء لإمام من آل بيت علي.

(2) كلمة فتيان بالعربية جمع فتى وتشير لغوياً إلى الشّاب البدوي المثالي الذي يتصف بالشجاعة

وُجد مُقلدون لتلك الأحلاف في أنحاء أخرى أيضاً وبشكل خاص في المدن، حيث تشكّلت عصابات من الأقوياء الذين لقّبوا أنفسهم بالفتيان، وقاموا بالرّدّ على استبداد السّلاطين وضباطهم بعنف مماثل[1]. تزعَّم الصّوفيون جماعات مشابهة بذلت جهوداً كبيرة لنشر أفكارها المبنية على الأخلاق بدلاً من كونها ذات هدف سياسي، وقد حرصوا على نشر التّضامن بين أفرادها من خلال زرع فضائل الكرم والمُروءة ونُصرة الضّعيف. انتشرت مطالبهم كثيراً لدرجة أنه في نهاية القرن الثّاني عشر أقرَّ خليفة عباسي (هو النّاصر، الذي حكم منذ عام 1180 حتى عام 1225) جماعة الفتوَّة الأرستقراطية ومنع كل الجماعات الأخرى، في محاولة منه لإحياء سطوة الخلافة التي لحقها الانهيار[2].

علينا الآن العودة إلى الحديث عن القبائل التُّركيّة التي هاجرت إلى الأراضي الإسلامية منذ القرن الحادي عشر وحتى القرن الثّالث عشر. كانت تلك القبائل لا تزال بعيدة عن الحضارة الإسلامية، فاعتنق العديد من أفرادها المسيحية والزّرادشتية والبوذية والمانوية. ولقد وُجدت بعض الرّوابط بينهم وبين الأوغوز Oğuz (الغُزّ)، وهي القبيلة التي قدم منها معظم الغزاة، بالإضافة إلى قبيلة الخَزَر Khazars التي كان أصحابها قد اعتنقوا اليهودية. بالرّغم من هذا، فإن غالبية هؤلاء الأتراك الذين حافظوا

والكرم، وتنسب هذه الصّفات بشكل خاص إلى الإمام علي؛ انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «فتوة» و«شدّ»؛ هـ. ثورننغ «*Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*» (برلين 1913)؛ F. Taeschner «Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelaters» في «*Beiträge zur Arabistik. Semitistik und Islamwissenschaft*» (لايبتسيغ 1944). وكانت الصّفة العامة لكل فرق الفتوة هي مراسم التّعيين التي تشمل شرب الماء المالح وإلباس الحزام و«سروال الرّجولة».

(1) لا يزال نشوء هذه الفرق من الطّوائف السّابقة غير مؤكد، وبالرّغم من الشّك بتدخل التّأثيرات الباطنية فيها فلا يوجد دليل واضح على ذلك. وفي اللغة المصرية العامية لا تزال كلمة فتوّة تحمل معنى الشّاب العنيف أو المجرم.

(2) انظر P. Kahle في «*Festschrift für Georg Jacob*» (لايبتسيغ 1932) ص 112 وما يليها، و G. Salinger في 1950 «*Proc. Of Amer. Phil. Soc.*» ص 481 وما يليها.

على حياتهم القبلية خلال وبعد الهجرة، قد حافظوا أيضاً على ديانتهم الأولى التي يلعب دوراً كبيراً فيها رجال دين يُعرفون باسم قام أُوزَن *Kam Ozans*. لقد فرض الإسلام بعض القيود كتحريم شرب الخمر، وحجاب النّساء، بالإضافة إلى أداء فروض العبادة المنتظمة، ولم يكن إقبال تلك القبائل البدوية على هذه الأمور بأفضل مما كان الحال عليه مع بدو جزيرة العرب. فالإسلام كان ومنذ البداية ديانة متوافقة مع حياة المدن أكثر من توافقه مع حياة الصّحراء، وكل البنية الفوقية التي أضيفت إلى أساساته الأولى إنّما كانت من عمل أهل المدن. وبفضل المكانة الرّفيعة التي تمتّع بها الإسلام في الأراضي التي يحكمها الأتراك، دخلت تلك القبائل فيه دون نقاش، حتى ولو كان ذلك اسمياً، وخصوصاً أنّ الحركة الأولى قد اتّبعت قادتها في اعتناق الدّين الجديد. وجد هؤلاء ومن تبعهم في الهجرة العديد من المذاهب الإسلامية ليختاروا منها، لكن اختيارهم وقع بشكل حتمي على فئة الغازين من جماعات الفتوّة، فهم من جهة يقطنون الأراضي الواقعة على الحدود الشّماليّة لبلاد الإسلام من نهر بلخ (جيحون) Oxus إلى وسط الأناضول. ومن جهة أخرى، يضمن اعتناقهم الإسلام محافظتهم على الكثير من تقاليدهم القبلية والدِّينية السّابقة. استُبدِل رجال قام أُوزَن *Kam Ozans*، أو تحوَّلوا إلى أولياء مسلمين، ولقّبوا باسم بابا *Babas* (الآباء)، وهؤلاء بدورهم تأثروا كثيراً بالتّصوّف الخُراساني، القويم منه وغير القويم[1].

أثبت الدّمج بين حركة الفتوّة وقيادة الصّوفيين أنه المؤسّسة الاجتماعية الأكثر شجاعة وفاعلية في القرون المضطربة بين معركة ملازكرد 1071 (Manzikert) وظهور الدّولة الصّفوية في فارس (1500). تمّ إنجاز الفتح التّركي لآسيا الصّغرى بتنظيمات من هذا النّوع التي عملت لحسابها الخاص. وبعد غزو المغول المأساوي لبلاد فارس أصبحت هذه الجماعات نموذجاً لإعادة بناء أنسجة الحياة والثّقافة

(1) كوپريلى زاده محمّد فؤاد «*Anadoluda Islâmiyet*» ص 42 وما يليها. من المهمّ الإشارة هنا إلى أن التّاريخ بعد هذه المرحلة يشير إلى أن خبرة الأتراك الدّينية في الإسلام كأمّة أو مجموعة شعوب كانت ومنذ البداية ذات طبيعة صوفيّة، بينما عُرف الإسلام الأصولي باسم النّظام الرّسمي أو نظام الخلافة.

الإسلامية بشكلٍ بطيء، مع جهدٍ لامتناهٍ للوقوف في وجه الأعاصير المتكرّرة من الدّمار. قامت كلٌّ من السّلطنة العُثمانية والإمبراطورية الصّفوية المنافسة على نفس الأسس. لقد اتبع السّلاطين السّلاچقة في الأناضول خاصّية تطور جميع السّلالات الإسلامية الحاكمة، وأصبحوا أبطالاً في نصرة الدّين القويم (orthodoxy) ضد الباطل (heterodoxy)؛ ومن أجل السّيطرة على القبائل الغازية المستقلّة عمدوا إلى إنشاء إدارة مركزية منظمة، ونشروا في الأناضول الحضارة المدنية التي تتطلبها هذه السّياسات من خلال استقطاب الفقهاء المسلمين والمحامين والتّجّار والحرفيين من سوريا وبلاد الرّافدين[1]. وقد حققوا نجاحاً كبيراً بحيث لمّا أضعفهم التّدخّل المغولي برزت مجموعات فتوّة جديدة في المدن، تحت اسم الأخيّة *ahis*، التي أشرنا كثيراً إلى تأثيرها في مؤسّسات الدّولة العُثمانية الوليدة[2]. أعاقت تنظيمات التّجّار والحرفيين إدارة الدّولة السّلچوقية، بل وشكلت أيضاً جمهوريات صغيرة مارَس رؤساؤها بعض السّيطرة على الأرياف المجاورة وذلك بفضل سلطتهم المزدوجة في المجالين الاقتصادي والدِّيني.

لهذا، وبحلول نهاية القرن الثّالث عشر، أصبح من السّهل التّمييز (رسمياً على الأقل إن لم يكن عملياً، بسبب وجود عدد يصعب إحصاؤه من الحركات المتعارضة) بين فرق رئيسية ثلاث داخل الحركة الصّوفيّة. واحدة منها معتدلة وبشكل عام تتبع المذهب الصّوفي السُّنّي لمدرسة بغداد، التي نشرها في المدن السّورية والمصرية كلّ من نور الدّين وصلاح الدّين وخلفاؤهم، والتي ارتبط بها العلماء لدرجة كبيرة.

---

(1) لقد وجدت المعارضة العنيفة النّاجمة عن هذه السّياسة بين رجال القبائل متنفساً لها في ثورتها نصف السّياسية ونصف الدّينية عام 1239 والتي تزعمها شيخ قلندري يدعى بابا إسحاق. ومع أن الثّورة قد قُمعت فإن حركة هذا البابا كانت بداية للحركة البكتاشية.

(2) انظر كوپريلي زاده؛ P. Wittek «*The Rise of the Ottoman Empire*» (لندن 1938)؛ مصطفى آق داغ Akdağ في *Bulletin* of the Türk Tarih Kurumu المجلد 14 الجزء 55 (1950) ص 319 وما يليها؛ ابن بطوطة «*Travels in Asia and Africa*» (لندن 1929) ص 125-126؛ الموسوعة الإسلامية مادة «أخي».

وفي الطّرف الآخر، كانت الجماعات الرّيفية، أي «الغازية» من ناحية المبدأ[1]، ولكن باختلاف مواقعها واختلاف آرائها وتطرُّفها. ثم هناك الجماعات الوسطيّة التي ضمّت الحرفيين وأعيان المدن، والتي كانت أكثر موضوعية وأقلّ تطرفاً من الثّانية لكنها أضعف فكراً من الأولى، فقامت بترجمة «الجهاد» the Holy War إلى مصطلحات اجتماعية أخلاقية، واتصفت بإدمانها على الممارسات الابتهاجية ecstatic exercises تحت إشراف الشّيوخ المحلّيين.

خلال العصور اللّاحقة، ومع بقاء هذه الاختلافات، بدأ نوع من تقريب المسافات بين تلك الفرق، ويعود الفضل في ذلك إلى انتشار قانون مشترك، بل وتبنّي نظام عام مشترك. أما عن القانون، فلم يتوقف الفكر الصّوفي، لكنه في تطوّره التقى مع الطّريقة التي عرضها المفكر الشّهير الأندلسي العربي ابن عربي (1165-1240). اتّسم هذا النّظام بفكرة «وحدة الوجود»؛ التي بقيت، مع بعض التّعديلات، النّظرية الميتافيزيقية لمعظم المتصوّفين المسلمين[2]. قد يستنكر العلماء المتشدّدون هذا النّظام؛ إذ بينما كان الفكر الصّوفي الأول قابلاً للانسجام (نوعاً ما، وباستثناء الشّطحات) مع النّظام الأصولي، فإنه يتناقض وبشكل كامل مع وحدة الوجود لدى ابن العربي. اعتقدت الأصولية بالإله العليّ القادر، بينما طرح ابن العربي فكرة الوجود الإلهي المتمثل في كل مكان وكل شيء. وأسوأ ما في هذا الجدل هو إذا كان الوجود الإلهي واحداً في كل شيء، فمن الممكن للشّرّ أيضاً أن يكون جلياً وواضحاً. وإن علماء الصّوفيّة الذين تبنّوا هذا الفكر كانوا مدفوعين بمحبّة هائلة لله، ولم يستطيعوا الاعتراف بأيّ نقص أو عدم تكامل في أي شيء ينبعث من الوجود الإلهي. ألهم هذا الحب الكبير عدداً لا يُحصى من الشّعراء للكتابة عن إعجاز الخلق، وعدداً أكبر من الأتباع ليعيشوا حياة تأمل وتفكر

(1) لم يكن مصطلح الغازي مقتصراً على الأتراك، لكنه اشتهر فيما بينهم. وإن جماعة البدوية *Bedawîya* (أو الأحمدية *Aḥmedîya*) التي أسسها الشّيخ أحمد البدوي في مصر الدّنيا كانت مستوحاة في البداية من الدّفاع عن مصر ضد الصّليبيين.

(2) انظر *«The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi»* A. E. Affifi (كامبردج 1929).

ونكران للذّات. لكن تأثير هذا الفكر على النّاحية الأخلاقية يعتمد على الرّوح التي تتلقاه، فبالنسبة لغالبية المسلمين، كما المسيحيين، تعتمد الأمور الأخلاقية على نظام لا دنيوي من الجزاء: الخيِّر سيُكافأ على عمله والشّرير سيُعاقب في الآخرة. ولكن إذا كان كل شيء يجري بشكل جيد، فسوف ينهار هذا النّظام بأكمله. ولهذا في حال اتّبع هذا الفكر أشخاصٌ لم يلقَ نداء العشق الصّوفي صدى في نفوسهم، ولم يترافق في نفس الوقت مع إيمان ثابت نابع من القلب بالنّهج الأخلاقي القويم، فلا بُدَّ أنه سيُنتج في نفوسهم أثرين رئيسيين: القناعة التّامّة بإمكان فعل ما يريدون مع الإفلات من العقاب، والتّسليم بالقدر لتحمُّل شقاء الحياة.

من المهمّ هنا الإشارة من وجهة النّظر الاجتماعية إلى نموّ وامتداد طُرُق الدّراويش[1]. كانت هذه المنظّمة الجديدة (التي كما سنوضح لاحقاً، تبعتها الحركات الصّوفيّة في كثير من المراكز والدّول، وكان لكل منها عدد من الأنظمة والقواعد الخاصّة بها) مسؤولة بشكل كبير عن النّفوذ الذي اكتسبته الصّوفيّة في جميع طبقات المجتمع المسلم خلال فترة الحُكم العُثماني[2]. وهي لم تكن تزوِّد مدارس الصّوفيّة بمراكز متواجدة بشكل دائم فقط، بل كانت السّبب الرّئيسي لاستمرار وجودها، وأصبح من الشّائع انضمام الرّجال العاديين (اللادينيين) إلى إحدى طرقها[3]. وبهذا صار لدينا مظهر غريب عن نظامين متناقضين في الدّين تواجدا جنباً إلى جنب وكأنهما يُمثلان كياناً واحداً. بالكاد شعر عامة النّاس بهذا الاختلاف، وكان العلماء هم المطلعين بشكل كامل على الشّريعة وتفسيرها الأصولي. كان هؤلاء العلماء من أهل المدن،

---

(1) قدَّم ل. ماسينيون قائمة للطّرُق في الموسوعة الإسلامية مادة «طريقة». انظر أيضاً J. P. Brown «الدراويش»، تحقيق H. A. Rose (لندن 1927)؛ O. Depont et X. Coppolani *«Les Confréries religieuses musulmanes»* (الجزائر 1897).

(2) لقد وضَّح كيسلينغ H.J. Kissling درجة الدّعم الشّعبي التي تمتعت بها طرُق الدّراويش أأوليائهم، «دور طرُق الدّراويش في الإمبراطورية العُثمانية» في *«Studies in Islamic Cultural History»*، *«American Anthropologist»*، Memoir العدد 76 أبريل 1954.

(3) دوسّون ج 4 ص 172-173؛ الموسوعة الإسلامية مادة «درويش».

وبذلك قدّموا لمن دخل في فلكهم تسوية بين أداء العبادة الصّحيحة مع الطّاعة والولاء لإحدى الحركات الصّوفيّة. أما أولئك الذين كانوا خارج هذه الدّائرة، وحسب قوة أو ضعف السّيطرة الحكومية على أفعالهم، فقد مالوا للتّخلي حتى عن أشكال الدّين القويم، وبهذا ساهموا بازدياد التّباين بين أشكال التّصوُّف المدني والرّيفي، والذي كان متواجداً في الأساس بسبب اختلاف أصول وشخصيات الفرق التي تبنتها.

إن «أنظمة» الدّراويش التي أشرنا إليها تدعى بالمصطلح الإسلامي «الطرُق» (مفردها بالعربية «طريقة» *ṭarîka* وبالتُّركيّة «طريقت» *ṭarîkat*). استُخدم هذا المصطلح في البداية ليشير إلى «وسيلة تزكية النّفس والأخلاق للأشخاص الذين استجابوا لدعوة التّصوُّف». ولكن عندما بدأت الصّوفيّة بتشكيل مجموعات داخلها، أصبحت تعني مجموعة القواعد التي يجب على جميع أفرادها المحافظة عليها وإطاعتها. تنوعت هذه القواعد في طريقة التّنفيذ، لكنها كانت متشابهة بطبيعتها العامة. يقيم الأفراد في أماكن خاصّة، والبعض ممن يتجوّلون يقومون بزيارات دورية لتلك الأماكن، وتسمى بالتُّركيّة تكية *tekye* أو تكة *tekke*، وبالفارسيّة خانقاه *ḫânḳâh* وبالعربية الرّباط *ribâṭ* أو الزّاوية[1] *zâwiya*. عندما يرغب المُريد *murîd* بأن يصبح في مرتبة «الدرويش» أو «الفقير»، يجب عليه أن يتدرّب على يد واحد ممن هو أعلى شأناً منه، ثم يتلقى تعييناً رسمياً من قبل رئيس التّكيّة (ويلقّب بالشّيخ أو پير *Pîr* أو بابا *Baba*)، ويجري ذلك بحضور عدد من أصحاب الطّريقة عبر مراسم الالتزام وأداء القسم. وبعد إتمام هذه المراسم يُكسى الدّرويش بالخرقة *ḫirḳa* والتّاج *tâc* لتمييز أتباع الصّوفيّة. وكانت الأشكال والألوان تختلف وفقاً لكل طريقة[2].

يَعدُّ الدّراويش أنفسهم الخلفاء الرّوحيين للمتصوِّفين الأوائل، وكان كلٌّ واحد منهم على اطلاع بتاريخ آبائه وأجداده الرّوحيين. ارتبط هذا الأمر بتقليد مشابه شاع بين

---

(1) التّكيّة من العربية (وجمعها تكايا)، مشتقة من فعل اتكأ، بمعنى «جلس».

(2) انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «طريقة» (ماسينيون) و«درويش» (مكدونالد)؛ دوسّون ج 4 ص 632-639، 661-664.

رواة الحديث الأوائل، ومن خلال ذكر هذا النّسب تتضح بشكل أكيد مرجعية الأصل إلى الشّخص المنسوب، بالإضافة إلى أنها تشير إلى «سلسلة» *silsila* من الأسماء التي تتصل بعهد النّبوة. في كافّة الأحوال تسمّى الأصول العائلية للدّراويش سلسلة، وكانت هذه السّلاسل بالطّبع مختلفة عن بعضها في روابطها أو فروعها الأخيرة؛ ولكنها جميعها، عدا ثلاث منها تتفق في جذورها الأولى: فهي تُنسب إلى الخليفة علي[1]. ومع أن الخصوم الأصوليين تمكنوا من إظهار أن الأشخاص الأربعة الأوائل في هذه السّلسلة لم يلتقوا أبداً، فإن إيمان الدّراويش بصحّة هذه السّلسلة لا يمكن زعزعته[2]. يُعدّ أشهر شخص في السّلسلة مؤسّساً للطّريقة، وكانت تكيّته تُبنى بجانب ضريحه الذي يصبح مزاراً يؤمُّه النّاس. تقوم الممارسات الصّوفيّة على الوصول إلى الصّلة بالله، التي يؤمنون بحصولها عن طريق تلقّي المتعبّد «للكرامات» *karâmât* التي تمدّه بقوى خارقة للطّبيعة: وفي نظر العامة المتيّقنين من صحة تلك الادعاءات، يصبح الصّوفي ولياً من الأولياء. وأثناء وجوده على قيد الحياة يطلب النّاس بركته، وبعد وفاته يغدو ضريحه مركزاً للزّيارة والتّوسُّل طلباً للشّفاعة.

في التّاريخ الإسلامي اللّاحق، صار تقديس الأولياء سمة مميّزة من سمات الدّين، وهي تعود في أصلها إلى انتشار الفكر الصّوفي بين المسلمين. لا شك أنّ الحج إلى مكّة قد أسهم في تكريس أهمية الزّيارة؛ وأن إضفاء الشّيعة على أئمتهم صبغة «شبه إلهية» قد مهّد الطّريق أمام التّطوّر الذي حصل لاحقاً. لكن هذا التّطوّر كان صوفي المنشأ؛ وقد أذكى بالتّالي مشاعر الغضب والسّخط لدى أولئك الذين يفضلون العودة بالدّين إلى أصوله الأولى ونفي كل التّفاسير اللّاحقة؛ ومن هنا، على سبيل المثال، تنبع

(1) وفقاً لدوسّون ج 4 ص 626، حيث يقول إن البسطاميين والنّقشبنديين والبكتاشيين ينتسبون إلى الخليفة أبي بكر. انظر الموسوعة الإسلامية مادة «بكتاش» (Tschudi). وهناك فكر صوفي دُرس في الفترة الأخيرة نسبياً، يميّز بين الانتقال الخارجي والباطني للخلافة من النّبي إلى خلفائه. كان الانتقال الخارجي لأبي بكر وخلفائه، والباطني لعلي. انظر عبد الباقي ص 198-199.

(2) الموسوعة الإسلامية مادة «تصوّف». انظر سلسلة الخَلْوَتِيّة الواردة في Sadik Vicdanî «خَلْوَتِيّة» ج 4 ص 7.

عدائية الوهابيين «المتشدّدين» Puritans في الجزيرة العربية تجاه مسألة زيارة القبور.

عُرف القدّيسون أنفسهم «بالأولياء» (*Awliyâ* باللغة العربية و*Evliyâ* باللغة التُّركيّة) أي المقرّبين إلى الله. وقد شملت تلك التّسمية الأنبياء جميعاً من آدم إلى محمّد، بالإضافة إلى المتصوفين الذين أتوا لاحقاً. ولقد انبثق عن الاعتقاد بهذه المكانة اعتقاد آخر: أنّ في العالم الدّنيوي هناك دائماً عدداً من الأولياء الأحياء يُعرفون باسم «أهل الغيب»، ويتدرجون في مراتب يرأسهم وليّ كبير يلقب «بالقطب» Axis، وهو محور القوة الرّوحية في العالم. يُعتقد بأن عدد الأولياء الأحياء ثابت بشكل دائم بحيث يحلّ وليٌّ جديد مكان الوليّ في حال وفاته، لكن هوياتهم كانت سراً لا يعلمه إلا الأولياء الأحياء أنفسهم. كانت مكانتهم في الفكر الصّوفي عُليا، ويُعتقد أن العالم الدّنيوي يستمرّ في وجوده بشفاعتهم[1].

وبفضل انتشار الأفكار الصّوفيّة بين النّاس، باستثناء عدد قليل من المتشدّدين الأصوليين، شاع مفهوم سيطرة أشخاص غامضين على العالم، وكمثال على ذلك، الاعتقاد بالقوة العجيبة للأولياء وأضرحتهم. ولكن قبل وصف آثار تلك الأفكار على مظهر وشخصية الرّعايا المسلمين للسّلطان في القرن الثّامن عشر، نقترح الإشارة إلى بعض طُرُق الدّراويش التي قاموا بنشرها.

من وقت إلى آخر، كان عدد كبير من «الطُّرق» ينتشر في السّلطنة، ولكن لا حاجة لوصفها أو حتى لتسميتها كلها هنا، بما أننا سنتحدث قليلاً عن خمس أو ستّ منها هي الأكثر أهمية وتكفي لإعطاء فكرة عن البقية. والأهم في نظرنا هو التّأثير العام لانتشار أفكار الصّوفيّة بين النّاس أكثر من مزايا الطُّرُق المختلفة بحدّ ذاتها. وقد تضاءلت أهمية التّمييز الذي أشرنا إليه سابقاً بين الجماعات المدنية والرّيفية عند مقارنته بالطّرُق «النظامية» والطّرُق «غير النّظامية»، وهذه الأخيرة، كما يشير اسمها، لم تكن مبنية على تنظيم هشٍّ فحسب، بل كانت وبشكل مفرط ضعيفة النّهج والممارسة. وبما أن أتباعها قد اكتسبوا إلى حدٍّ ما احتراماً أقل (وفي بعض الحالات أكثر) من قبل قاطني المدن

---

(1) دوسّون ج 4 ص 671-672.

والأرياف على حدّ سواء بالمقارنة مع مكانة شيوخ الطّرُق النّظامية، فلا بدّ من أن نبدأ برسم معالم خلفية الحركة الصّوفيّة الشّعبية، التي ترافقت مع الطّريقة غير النّظامية مثل القَلَنْدَريّة *Kalenderîs*، إذ يألفها القراء الإنكليز في رواية ألف ليلة وليلة *Arabian Nights* ويُعرف أتباعها باسم القلندريين[1] Calenders.

يبدو أن القَلَنْدَريّة، الذين انتشروا خلال القرن الثّاني عشر في معظم أنحاء العالم الإسلامي الشّرقي، قد تأثروا بتعاليم «الملامتيّة»، لكن سلوكهم اختلف بشكل كبير عن أتباع الدّيانة الباطنية تلك. لقد مضوا في مهمّة «لوم النّفس» incur censure من خلال التّجوّل وهم حليقو الشّعر والذّقن والحواجب، وقد خالفوا وبشكل علني كلّ أمر فرضته الشّريعة. لقد سافر هؤلاء من مكان إلى مكان سيراً على الأقدام وهم يحملون الرّايات والطّبول لجذب الحشود من خلال مظهرهم وسلوكهم الغريبين. كانوا يستجدون لقمة العيش، ولم تكن لهم أيّة اهتمامات دنيوية ولم يهتموا بأمر الغد. كان أغلبهم من الطّبقات الدّنيا في المجتمع، وكانوا غير متعلّمين وبالتّالي غير قادرين على فهم دقائق الفلسفة الصّوفيّة. كان فكرهم وجودياً pantheistic، وآمنوا بتكرار الأحداث اللانهائي كما آمنوا بتناسخ الأرواح، ولا يعتقدون بوجود تصرُّف غير أخلاقي، وبهذا انتموا إلى الفرع الباطني المتطرّف من التّصوُّف.

من المهمّ ذكر القَلَنْدَريّة لأنهم من نمط خاص، وإن أُطلقت عليهم أحياناً أسماء مختلفة، وقد لاقت طريقتهم قبولاً بين القبائل التُّركيّة في الأناضول ومناطق أخرى، وحلّوا، تحت اسم «بابا»، محلّ كهنتهم الوثنيين. لقد وُجد أيضاً نمط «فاعل» من هؤلاء الدّراويش – مع تعارض أسلوبهم بشكل كبير مع النّمط التّأمّلي المنعزل الذي وجد في المدن – وقد لعبوا دوراً أساسياً في لفت انتباه القبائل التُّركيّة والمهاجرين الآخرين إلى الأراضي الحدودية والاشتراك بالجهاد الذي أدّى إلى نشأة الإمبراطورية العُثمانية. وفي هذه المقدّمة سبق أن نوّهنا إلى أن الفتح العُثماني بدأ بفضل رجال اتخذوا منحىً دينياً غير عادي. وينبغي أيضاً الانتباه إلى اختلاف الآراء الدّينية، الذي أشرنا إليه سابقاً، بين السّلاطين وعدد من رعاياهم

(1) انظر الموسوعة الإسلامية مادة «قَلَنْدَر»؛ دوسّون ج 4 ص 684-685؛ عبد الباقي ص 25-26.

المسلمين، لكن وبفضل خياة القصور المتمدّنة التي نعم بها السّلاطين في القرن الرّابع عشر، نجد أنهم وقعوا شيئاً فشيئاً تحت تأثير الاتجاه الدّيني الأصولي.

خلال المئة عام التي شهدت استقرار العُثمانيين في شبه جزيرة البلقان[1]، بقي تأثير «الأخيّة» في المدن وتأثير الدّراويش بين رجال قبائل آسيا الصّغرى دون أيّ تعارض. ويبدو أن المنافس الرّئيسي للسّلالة الملكية في الأناضول، وهي أسرة قرمان أوغلى Ķaraman-oğlu، الذين اكتسبوا أيضاً مكانة خاصّة بفضل دعم رجال القبائل ذوي الدّين اللاأصولي heterodox، لكنهم على عكس السّلاطين العُثمانيين بقوا أوفياء لدينهم الذي ورثوه عن آبائهم[2]. كل هذا كان مسؤولاً عن الصّعوبات التي واجهها السّلاطين العُثمانيون في إخضاع آسيا الصّغرى لسيطرتهم وفي جهودهم المتكرّرة لإنشاء مؤسّسات مركزية أصولية، التي من خلالها انتقلت سلطة رؤساء «الأخيّة» إلى سلطة القضاة المعيّنين رسمياً.

من النّقاط التي يهمّنا الإشارة إليها أيضاً، أنّ فترة خلوّ العرش التي تلت هزيمة السّلطان بايزيد الأول ووقوعه في أسر تيمورلنك، أعقبها ظهور حركة أخرى، ولكن هذه المرة في أوروبا، قادها «بابا» من القَلَنْدَريّة، يدعم بها أحد أبناء السّلطان في محاولته لاستعادة العرش. قُمعت هذه الحركة على يد ابن آخر للسّلطان تمكن من ارتقاء العرش باسم محمّد الأول، ممّا حفّز وبشكل طبيعي نفور السّلاطين من الطّرُق اللاأصولية، وعمل على توسيع الهوّة بينهم وبين رعاياهم الذين أملوا بتولّي واحد من «البابات» الزّعامة الدّينية. في النّهاية أحرز السّلاطين النّصر ظاهرياً في بداية القرن السّادس عشر عندما أعلن السّلطان سليم الأول تحريم التّشيُّع في أراضيه، وقام بقتل كل متّبعي المذهب الشّيعي بمجرد الإمساك بهم – حصل هذا لأن العديد منهم كان له دور كبير في حركة التّمرّد في الأناضول – والتي كان هدفها السّيطرة على تلك الدّولة لصالح الشّاه إسماعيل مؤسّس الإمبراطورية الصّفوية الشّيعية في بلاد فارس. عُرف أنصار الشّاه إسماعيل باسم القزلباش *kızılbaş* (أي ذوي

---

(1) من أجل نشاطات الدّراويش في «احتلال» الأقاليم الأوروبية انظر بَركان، «Istilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri» في «*Vakiflar Dergisi*» ج 2 (أنقرة 1942).

(2) كوبريلى زاده «أصول البكتاشية» ص 20؛ «*Anadoluda Islâmiyet*» ص 63–64؛ ڤيتك Wit-tek «نشوء الإمبراطورية العُثمانية» ص 37.

الرّؤوس الحمراء) بسبب طاقيّة الدّراويش الحمراء التي يرتدونها دلالة ولائهم للأئمّة[1]؛ ومنذ ذلك الوقت استُخدم تعبير أصحاب الرّؤوس الحمراء في تُركية للإشارة إلى أتباع الحركات الرّيفية اللاأصولية. ولكن منذ تاريخ تحريمها من قبل السّلطان سليم، انخفضت أهمّيتها السّياسية مع أنّ تمرّداً آخر ظهر بعد حوالي قرن من الزّمان وعاود نوعاً من نشاط هذه الطّريقة لفترة مؤقتة[2].

في تلك الفترة، ظهرت مجموعة من الدّراويش اعتنقت عقيدة لا تختلف كثيراً عن مبادئ الطّريقة القَلَنْدَريّة[3]، وقد وجدت طريقها في قلب المؤسّسة الحاكمة واستمالتها نحو اللاأصولية، لكنها فشلت في تحقيق النّفوذ السّياسي الذي طمحت إليه. من الصّعب تحديد الوقت بدقة الذي شكل فيه البكتاشيون طريقتهم وتكاياهم وتنظيماتهم وكل الأدوات التي تميّز حياة الدّراويش «المدنية». من المحتمل أنّ حدوث ذلك قد تمَّ في بداية القرن الخامس عشر[4]. لكن ذكر التّاريخ الدّقيق ليس ذا أهمية كبرى، بما أن أتباع هذه الحركة كانوا نشيطين منذ فترة طويلة في الأراضي التي فتحها السّلاطين العُثمانيون تحت اسم «أبدلاني روم»[5] *Abdâlânı Rûm*. لم يكن هذا الاسم سوى وصف لأحد «البابات» المشاغبين الذين أشرنا إليهم سابقاً. كان للأبدلان ارتباط وثيق بمشروع الفتح العسكري

(1) انظر E. G. Brown «تاريخ فارس الأدبي» ج 4 ص 48. من أجل تنوع الطّواقي (التي تدعى بالفارسية *kulâh*) التي يرتديها أفراد الطّرُق المختلفة انظر براون «الدّراويش» ص 59-62، ومن أجل أهمّيتها انظر المصدر السّابق ص 99-104.

(2) كوپريلى زاده «*Anadoluda Islâmiyet*» ص 81-85، وانظر ص 89 وما يليها للحصول على رواية رائعة عن نمو الحركات الصّوفيّة السّرّية في بلاد فارس قبل تأسيس المملكة الصّفوية ونتائج غزو تيمورلنك.

(3) كوپريلى زاده «أصول البكتاشية» ص 13، 22؛ J. K. Birge «الطريقة البكتاشية للدّراويش» (لندن 1937) ص 32.

(4) كوپريلى زاده ص 21؛ Birge ص 51 وما يليها. ومن الملاحظ أنه حتى بعد هذا التّحوُّل الجزئي بقي أفراد الطّريقة البكتاشية يمضون معظم وقتهم وهم يتجوّلون ويتسولون، وهي عادة ممنوعة في الطّرُق الأخرى (دوسّون ج 4 ص 664) باستثناء ربما الطّريقة الرّفاعية وبعض الطّرُق الأجنبية. كان هؤلاء الدّراويش المتجوّلون يُعرفون باسم السّيّاح *sayyâḥ*.

(5) «مجانين روما» (أي الإمبراطورية الرّومانية الشّرقية)، كوپريلى زاده ص 24.

الذي أُنجز بأيدي رجال القبائل الذين اتّبعوا هذه الطّريقة، وحتى بعد أن أصبح الدّور الرّئيسي في هذا المشروع لجيش السّلطان النّظامي، المؤلف من العبيد، سعى الأبدَلان للحفاظ على علاقة وطيدة مع هؤلاء.

من المحتمل أن يكون الأبدَلان قد تسمُّوا بالبكتاشيين عندما أسّسوا طريقة خاصّة بهم، لكنهم كانوا مضطرين بحكم العادة إلى تبنّي اسم شخص من الماضي يُفترض أنه مؤسّس طريقتهم. ومن الطّبيعي لهم أن يختاروا اسم حاجي بكتاش Ḥâccı Bektâş بما أن هذا الشّخص كان تابعاً مخلصاً للبابا إسحاق، وقد خلفه في زعامة الحركة الصّوفيّة الباطنية بين قبائل الأناضول في منتصف القرن الثّالث عشر، بعد قمع حركتهم الأولى العظيمة ضد السّلاجقة(1). لقد اختاروه على كل حال وبنوا لاحقاً «تكيّتهم الأم» mother-*tekke* بجانب قبره في قرشهر Ḳırşehir بين أنقرة Anḳara وقيصريّة Ḳayseri في وسط الأناضول.

يعيد جزء من الرّواية الكلاسيكية لتأسيس الإنكشاريّة الحاجي بكتاش إلى الوجود. يقال إنه بارك الفرقة الجديدة بوضع كمّه على رأس أحد أفرادها؛ ولهذا السّبب عُدَّ ولياً للإنكشاريّة. هذه الرّواية أسطورية بالتّأكيد، فبغضِّ النّظر عن أيّ أمر آخر، كان الحاجي بكتاش قد توفّي قبل التّفكير بتأسيس الإنكشاريّة. ولكنها كانت توثق حقيقة أن الأبدَلان قد وضعوا فرقة المشاة تلك تحت عنايتهم الرّوحية، كما فعلوا من قبل مع محاربي رجال القبائل. وفي حقيقة الأمر نظر الجيش الانكشاري إلى الحاجي بكتاش كسيِّد لهم، لدرجة أنهم أطلقوا على أنفسهم اسماً آخر هو «العسكر البكتاشي» Bektâşî soldiery. لقد تمَّ اختراع قصة الكمّ لتبرّر غرابة لباس رأس الجيوش الإنكشاريّة، وهو أنبوب من اللّبّاد يوضع على الرّأس ويتدلى إلى الوراء حتى أسفل الخصر. كان هذا اللّباس يشير إلى انتشار الباطنية في الوقت الذي أُسِّست فيه الفرقة، وهو بشكل واضح مأخوذ عن لباس «الأخيّة».

كان تشكيل الإنكشاريّة بحدِّ ذاته ناتجاً نوعاً ما عن «تحضُّر» السّلاطين المتنامي. وكما لاحظنا سابقاً، كانت فكرة تشكيل فيلق من العبيد تروق للسّلاطين لأنهم

(1) كوپريلي زاده؛ Birge ص 33 وما يليها.

سيضمنون ولاءهم التّام لهم. بدأ تأسيس هذه الفرقة مترافقاً مع بدء المشروع العُثماني باتخاذ صبغة ملكية بدلاً من الصّفة الدّينية الشّعبية السّائدة. سواءٌ حدث ذلك عن قصد أو بدون قصد، فقد ضرب البكتاشية - الأبدَلان ضربتهم الكبرى من خلال وصول نفوذهم إلى هذا الوسط الجديد، وتمكّنوا من فعل ذلك في اللّحظة الأخيرة قبل تحوُّل السّلاطين إلى الدّين الأصولي بشكل نهائي. ويبدو من المحتمل جداً أن تأسيس طريقتهم لم يكن سوى بهدف التّمويه السّياسي؛ لأننا إن قارنا الطّرُق «المستقرَّة» بالبابات «النّشيطين»، نجد أن الأولى هي الأجدر بالاحترام.

لقد لاقت الحركة الصّوفيّة اللاأصولية في القرون الأولى رواجاً لدى رجال القبائل التُّركيّة عندما هاجروا إلى بلاد الإسلام، وذلك بسبب أفكارها التّحرُّرية. وكان رجال فيلق الإنكشاريّة في حالة مشابهة مع إرغامهم نوعاً ما على اعتناق الإسلام؛ وبهذا قام البكتاشيون بالتّأثير عليهم واستمالتهم للطّريقة. وبما أن أغلب رجال الإنكشاريّة من أصل مسيحي، فمن غير المفاجئ أن نجد في البكتاشية مظاهر عديدة مشابهة لطبيعة الدّيانة المسيحية، كالإيمان بالثّالوث المُقدَّس - الله ومحمّد وعلي - والإيمان بفاعلية الاعتراف والغفران[1]. كان من مبادئ الحركة الباطنية الصّوفيّة المتطرفة أن جميع الأديان متساوية؛ وبهذا لن يطمس اتباع بعض العقائد والممارسات سمات الحركة الأساسية. وقد كانت بعض السّمات المشابهة للمسيحية والتي كانت ظاهرة عند البكتاشية، متواجدة لدى فروع أخرى للحركة. وفي القرون الأخيرة من الحُكم العُثماني في المناطق التي خضعت سابقاً للعالم المسيحي الأرثوذكسي، أدّى ظهور

(1) كانت معتقدات وممارسات مشابهة تميز طريقة الحروفية Ḥurūfis الهرطقية. انظر الموسوعة الإسلامية مادة «حروفية» (هوار Huart). يربط ل. ماسينيون هذه الممارسات بإعادة انبعاث الصّوفيّة الحلاجية في حلقات الحروفية والبكتاشية، ويظهر ذلك في قصائد الشّاعر البكتاشي الشّهير يونس أمْرَه Yûnus Emre (المتوفى عام 1340) بالشّاعر الحروفي عماد نسيمي Imâd Nesîmî (المتوفى عام 1417)، وفي المكان البارز لمراسيم التّوبة البكتاشية والموجود في الفسحة المسماة «مشنقة الحلاج» (داري منصور)؛ «أسطورة منصور الحلاج في بلاد التُّرك» في «*Revue des Études Islamiques*» ص 67 وما يليها؛ Birge ص 170.

حركات متطرفة من هذا النّوع - خارج النّطاق الفعلي للبكتاشية - وانتشارها بين الطّبقات الدّنيا للمجتمع الإسلامي، إلى تطوُّر مثير للاهتمام. ولعلّ من أهم السّمات المشتركة بين المسيحية الأرثوذوكسية والفرق الإسلامية اللاأصولية هو تقديس الأولياء والإيمان بالقوى السّحرية للأضرحة والمُقتنيات المادية. وبالنتيجة، انتشر في البلقان وآسيا الصّغرى تقديس أتباع الدّيانتين لنفس الأولياء وزيارة أضرحتهم. لكن الاندماج الكامل كان أمراً مرفوضاً، ويعود ذلك جزئياً إلى رغبة كل جهة بالحفاظ على لغتها لما تحمله من رمز للتّميز الدّيني، ثم وجود فئات عليا في كل من الجهتين تحمل راية تميّز المعتقدات الخاصّة بها. ولعل التّنظيم السّياسي لأهل الذِّمّة في كافة المجتمعات المنفصلة كان من الأمور ذات الأهمية الكبرى في هذا المجال في منتصف القرن الخامس عشر - وهي مسألة ستتناولها بالبحث في الفصل القادم. لقد خلق وجود هذه الفئة حالة، كانت فيها مصلحة الحكومة العُثمانية والمجتمعات التي تحتويها تقوم على رفض استقبال «الذِّمّيين» تحت جناح الإسلام بأيّ حال من الأحوال. ومنذ بداية القرن السّادس عشر، أو عندما أصبحت سوريا والحجاز ومصر جزءاً من أراضي الإمبراطورية العُثمانية، توافدت أعداد كبيرة من الفقهاء الحنفيين في هذه المناطق باتجاه إسطنبول، وعملوا على ترسيخ مبادئ الدّين القويم في نفوس السّلاطين وحكوماتهم. قضى ذلك على أيّ أمل في دمج الدّيانتين المسيحية والإسلامية. بل على العكس ساهم هذا، كما سنلاحظ، في نموّ العداء بين الطّرفين.

ولعلّ هذا الارتباط الزّائد للسّلاطين بالحركات الأصولية كان سبباً في اتباع البكتاشيين، مثل جميع الطّرُق في الإمبراطورية العُثمانية، للطّريقة السُّنّية، في الفترة الأخيرة على الأقل - إذ لا نعلم الكثير عن تاريخهم السّابق للقول بأنهم كانوا عليها من قبل - وأظهروا تبجيلهم لأبي بكر خليفة النّبي، بما أن من سمات الحركات اللاأصولية سبّه مع خليفتيه، عُمر وعُثمان. من جهة أخرى - وكان البكتاشيون أكثر سرِّية من معظم طـرُق الدّراويش الأخرى[1] - فقد اتخذوا منهجاً احتفظ بالكثير من المظاهر

(1) هي الطّريقة الوحيدة التي تؤدّي ممارساتها سرّاً. انظر دوسّون ج 4 ص 657.

الشّيعية[1]، ولعل قدرتهم الفائقة على التكتّم، أو علاقتهم الوطيدة بالإنكشاريّة هي التي حمتهم من اضطهاد السّلطات السُّنّية لهم، وتمكنوا من الإفلات من المنع الباتّ الذي طال الحركات المشابهة لحركتهم، وبهذا مارسوا تأثيرهم الابتداعي على هذا الجزء الحيوي من المؤسّسة الحاكمة. كانت الصّلة بينهم قوية، وكان المسؤول الرّئيسي لهذه الحركة يتمتّع بمرتبة مرموقة في إحدى فرق الإنكشاريّة، وهي رتبة الچُورْبَه جي؛ بالإضافة إلى ثمانية من الدّراويش البكتاشيين المقيمين في ثكنات خاصّة بالإنكشاريّة في إسطنبول، المسؤولين عن تلاوة الأدعية اليومية لازدهار الإمبراطورية وجيوشها، وفي المناسبات الرّسمية كانوا يتقدَّمون الآغا سيراً على الأقدام، مرتدين ثيابهم الخضراء وشابكي أيديهم على صدورهم، وهم يردِّدون التّرانيم بشكل جماعي. لكن يبدو أن الاعتراف الرّسمي للصّلة بين البكتاشية والإنكشاريّة لم يوافَق عليه إلا في نهاية القرن السّادس عشر. وبهذا غدت تلك العلاقة أوثق من ذي قبل. وبما أن مسلمي الطّبقات الدّنيا الذين تمَّ توظيفهم في الجيش الانكشاري خلال القرن السّابع عشر كانوا ميّالين إلى الانحراف الدّيني، ولو لم يظهر ذلك علناً، فقد ساعد هذا الأمر البكتاشيين على تعزيز نفوذهم بينهم بشكل تلقائي. ومن الملاحظ أنه بعد القضاء على الإنكشاريّة (في حال نظرنا إلى المستقبل من وجهة نظر بحثنا)، اتّخذت الحكومة إجراءات صارمة ضد البكتاشيين – وانهال الفقهاء الأصوليون عليهم بنعتهم بالزّناديق الكفرة – ولكن قبل تلك الفترة لم تُسمع أيّة كلمة بحقهم، ولم تُتّخذ إجراءات فعلية ضدّهم. على العكس، فقد تمَّ تثبيت رئيس طريقتهم في منصبه، الذي أصبح بحلول القرن الثّامن عشر مُتوارثاً، وقد أقرَّ شيخ الإسلام بذلك وعامله معاملة أصحاب الطّرُق الأخرى[2].

* * *

(1) من الملاحظ على سبيل المثال أنهم كانوا يقيمون كالشّيعة شعائر ذكرى عاشوراء. انظر دوسّون ج 4 ص 655؛ Birge ص 169.

(2) دوسّون ج 4 ص 667–668، 673–675؛ الموسوعة الإسلامية مادة «بكتاش»؛ كوپريلى زاده «*Anadoluda* Islâmiyet» ص 52 وما يليها، 85–88.

نكتفي بهذا المقدار عن البكتاشية، ويمكننا الآن الالتفات إلى «طريقة» أخرى شغلت حيّزاً مهمّاً بين الأتراك العُثمانيين، ألا وهي المولويّة. قد تكون «المولويّة» هي أكثر الطّرُق شهرة في أوروبا، لأنها تمثل الدّراويش الرّاقصين. اختير هذا الاسم التّصويري والمُربك ليشير إلى الطّقس الغريب الذي اتّبعه أفراد الطّريقة كجزء من نظام معيشتهم. يقوم هذا الطّقس على دوران الشّخص مرتكزاً على قدمه اليمنى إلى أن يوصله الدُّوار إلى النّشوة. هذه الممارسة التي تسمَّى رقصاً إنما هي وسيلة اتبعتها هذه الطّريقة لتحفيز الوصول إلى هذه الحالة، بينما اتّبع آخرون أسلوب تكرار الكلمات وحتى في بعض الحالات تناول المخدِّرات[1]. لا يعني هذا أنّ جهود هذه الحركات للوصول إلى النّورانية الصّوفيّة ينحصر بهذا النّوع من الممارسات؛ فقد ترافقت وبشكل ثابت مع أداء الشّعائر الدّينية كالصّلاة والصّوم[2]. ولكن بسبب كون الممارسات الأولى مثيرة بسبب غرابتها، فقد جذبت الكثير من الاهتمام. كانت نظرة الأصوليين المتشدّدين تجاه هؤلاء مليئة بالشّك وعدم الارتياح، وبشكل خاص لأنه لم يتمّ الاعتراف بشرعية التّصوُّف نفسه. بالإضافة إلى ذلك، كان هناك علّة أخرى هي مرافقة الرّقص لعزف الموسيقى وإلقاء الشّعر، وهي ممارسات أقلّ بدعةً وعيباً من الرّقص بحدِّ ذاته[3].

ومع هذا فقد تمتّع المولويون في ظل الحُكم العُثماني، وبشكل خاص في مراحله الأخيرة، بحظوة كبرى لا تُقارن بنفوذ البكتاشيين ومن شابههم. كانت المولويّة ذات منشأ «مدني»؛ ولم يكن أفرادها من نوع الدّراويش الفاعلين، وكان نظامُها فكرياً بحيث لم ينل إعجاب رجال القبائل؛ ومن حيث النّتيجة، فهي لم تحثّ على انبعاث حركات ثورية، وفي الحقيقة، لقد بذلت هذه الحركة قصار جهدها للبقاء على وفاق مع الحكومة.

---

(1) انظر الموسوعة الإسلامية مادة «طريقة».

(2) من أجل صيام الدّراويش انظر دوسّون ج 4 ص 658-660.

(3) انظر دوسّون ج 4 ص 670 والأدب العربي والتُّركي المتعلق بشرعية أو عدم شرعية مرافقة الموسيقى للشّعائر الدّينية.

اقتبست هذه الطّريقة اسمها من كلمة «مولانا» *Mevlânâ* وهو لقب لجلال الدّين الرّومي، الشّاعر والمتصوّف العظيم في القرن الثّالث عشر، الذي استقرَّ في البلاط السّلچوقي في قونية حيث اجتذب الكثير من الأتباع، ليس من«الصُّوفيين» و«الأخيَّة» فحسب، ولكن أيضاً من موظفي الحكومة بل وحتى من علماء الدّين ورجال القانون. من المُثير للاهتمام أنه وبالرّغم من علاقته الجيّدة مع الأخيرين، فقد تبنّى الأفكار الميتافيزيقية الغيبيّة لابن العربي، التي، كما أشرنا سابقاً، لم تلقَ ترحيباً كبيراً. لكن التّقدير الخاص الذي تلقاه من الأمير السّلچوقي في ذلك الوقت زاد ودونما شك من تساهلهم تجاه هذا الأمر، بالإضافة إلى أن الخلاف الكبير في الفكر الدّيني في ذلك الوقت لم يكن بين التّصوُّف بحدّ ذاته والأنظمة الدّينية التّقليدية، بل كان وبشكل رئيسي بين نمطي التّصوُّف «الرّيفي» و«المَدني». كانت نتيجة هذا الخلاف أن استنكر جلال الدّين ممارسات «البابات» ومن بينهم مستقبلاً الحاجي بكتاش نفسه. يجب الانتباه هنا إلى أن مولانا جلال الدّين لم يقم، شأنه في ذلك شأن الحاجي بكتاش، بإنشاء طريقة، وإنما كان تأسيس الطّريقة المولوية من عمل أتباعه. لكن أفراد هذه الطّريقة احتفظوا في القرون اللّاحقة بعدائيتهم تجاه الأبدَلان، ثم تجاه البكتاشيين. لقد اختاروا الوقوف إلى جانب الحكومة وفعلوا كل ما بوسعهم للتّأكيد على «أصوليتهم»، مخفين السّمات الخاصّة بنظامهم والتي كانت غير مُرضية لعلماء الدّين الأصوليين[1]. من المُرجّح أنه بفضل هذا اكتسبت طريقتهم مكانتها الرّفيعة في القرون الأخيرة من الحُكم العُثماني، إذ كما سبق وأشرنا أنّ عائلة قرمان أوغلى في قونية، التي تُعدّ مقراً للمولوية، كانت تميل إلى تفضيل الدّراويش «الريفيين» على «المدنيين». وفي جميع الأحوال كان المولويون هم المفضَّلين من قبل السّلطات العُثمانية في نهاية القرن السّادس عشر. وفي عام 1634 منح السّلطان مُراد الرّابع جزية قونية للتّكية الأم[2] mother-*tekke*، وفي عهد خلفه إبراهيم تمتّع المولويون بمكانة كبيرة جداً بحيث تمكنوا من إزاحة ذلك السّلطان غريب الأطوار، والمطالبة بحقّ «شيخهم الأكبر» (چلبي *Çelebi*، أو

(1) كوپريلي زاده «*Les Origines*» ص 17؛ «*Anadoluda Islâmiyet*» ص 67 وما يليها.

(2) كان المولوية يتمتّعون بأوقاف أكثر من أي طريقة أخرى. دوسّون ج 4 ص 665-666.

مُلّا خُنكار *Mollâ Ḫünkâr*) بتقليد السّلطان سيفاً أثناء توليه العرش – وهي مراسم مرافقة لحفل التّتويج.

وهكذا نلاحظ أن كلاً من البكتاشيين والمولويين أصبحوا أكثر قرباً وارتباطاً بالمؤسّسة الحاكمة في أيام تدهورها. ويبدو التّفسير المنطقي بأن السّلاطين دعموا المولويين لموازنة ومواجهة التّأثير المتعاظم للبكتاشيين، بينما أصبح حُماة البكتاشيين، أي الانكشاريّون، يتجهون أكثر فأكثر نحو التّمرّد. لسوء الحظ أتى هذا التّأثير المتزايد لطرُق الدّراويش متأخراً ليشهد على تطوُّر آخر للأحداث حصل في تلك الفترة: فقد تنامى التّعصُّب الإسلامي وساءت العلاقات بين المسلمين والذِّمّيين، لأن المولويين لم يتمتّعوا بسعة أفق البكتاشيين تجاه الدّيانات الأخرى. ترافق هذا التّطوُّر مع ازدياد الخوف لدى المسلمين نحو أوروپا المسيحية، بالإضافة إلى أن إبطال نظام الدّوشِرمه ساهم، وبشكل معاكس، في هذا الأمر من خلال خلق صدع أكبر بين المجتمعات. أخيراً، من الممكن أن تكون الحركة الأصولية قد حرَّضت على ازدياد روح التّعصُّب بين الدّراويش أنفسهم. يبدو أن هذا التّعصُّب كان أكثر وضوحاً في المدن منه في الرّيف. وكما رأينا سابقاً فإن الطّوائف الحرفية قد أدلت بدلوها في هذا المجال. في ذلك الوقت أصبحت البكتاشية تتمتّع بمدنية مشابهة تقريباً للطّرُق التي كانت بالأصل مدنية المنشأ. بقي أهل الرّيف وبشكل خاص القبائل الرّحل «اليُوروك» *yürüks*، على انحرافهم السّابق، لكنهم لم يعودوا يميلون لإحداث الثّورات؛ مع ذلك ظلوا قزلباش *kızılbaş* في نظر العامة، ولُقّبوا في بعض المناطق بأسماء مختلفة كالتّختَه جيّة *taḫtacı* أو «الحطّابين» woodcutters، لتدلّ على أصل تلك القبائل.

استمرَّت طرُق الدّراويش بالازدياد لغاية القرن الثّامن عشر. أحصى دوسّون في أواخر القرن ذاته ما لا يقلّ عن ستّ وثلاثين طريقة، لكن مصادر أخرى ضاعفت هذا الرّقم أو حتى أوردت أربعة أضعافه[1]. كانت غالبية هذه الطّرُق قد انبثقت عن

---

(1) دوسّون ج 4 ص 616 وما يليها؛ براون «الدّراويش» ص 80–84. يورد Evliyâ Efendi (ترجمة هامر المجلد الأول الجزء الأول ص 29) الرّقم 140؛ يذكر الطّويل «التّصوّف في مصر» ص 75

طُرُق قديمة تشكّلت في العهد العُثماني، وتكمن أهميتها الأساسية في الإشارة إلى تأثيرها الهائل وقدرتها على جذب جميع الطّبقات في كل المناطق. لقد أسّس العديد من الشّيوخ البارزين في تلك الفترة طُرُقاً فرعية خاصّة بهم، جذب بعضها السّكان المحلّيين واختفى البعض بسرعة، بينما استمرَّت طرُق أخرى لتنتشر إلى الأقاليم والمناطق المجاورة. لا نستطيع إهمال ذكر بعض الطّرُق العظيمة بشكل كامل، فمع أن دورها السّياسي كان ثانوياً بالمقارنة مع دور البكتاشيين والمولويين، فإنّ أفرادها فاقوهم عدداً وشكّل انتشارهم في الأراضي العُثمانية عاملاً اجتماعياً مهمّاً للغاية، إذ أنهم، على عكس أصحاب الطّريقتين المذكورتين، قد جمعوا أتباعاً لهم من بين الأتراك والعرب معاً[1].

في الحقيقة، إن الطّريقة القادرية *Kâdirî* هي أقدم طريقة متواجدة حتى الآن، أسّست في بغداد حوالي عام 1200م[2]، وهي الأوسع انتشاراً في العالم الإسلامي. وبما أنها تُعدّ أكثر أصولية من باقي الطّرُق، فمن المهمّ الإشارة هنا إلى أنها لم تدخل إلى آسيا الصّغرى وأوروبا إلا خلال القرن السّادس عشر، لكنها سرعان ما اكتسبت عدداً كبيراً من الأتباع في العاصمة وفي كلّ مكان[3]. كانت الطّريقة التي تليها في الأهمية هي الطّريقة الرّفاعية عراقية المنشأ، وقد اختلفت عن غيرها بأساليب التّعذيب التي أخضع أتباعها أنفسهم لها - قامت طقوس الرّفاعيين، الذين أطلق عليهم اسم «الدَّراويش الصّائحون» the Howling *Dervîşes*، على طعن وحرق أنفسهم دون أن يصيبهم أذى. انتشرت في الأناضول في القرنين الثّالث عشر والرّابع عشر[4]،

حوالي ثمانين في مصر خلال العهد العُثماني.

(1) كان للمولوية تكايا فقط في حلب ودمشق والقاهرة والمدن الأخرى التي يوجد فيها سكان من الأتراك (انظر المُرادي ج 1 ص 329؛ ج 3 ص 116). وبالكاد كان للطّريقة البكتاشية وجود في مصر (الجَبَرتي ج 2 ص 144؛ ج 4 ص 282-283) باستثناء تكية Kayğusuz الشّهيرة جنوبي القلعة.

(2) الموسوعة الإسلامية مادة «قادرية» (مرغوليوث).

(3) يذكر براون ص 474-477 سبعاً وثلاثين تكية لهذه الطّريقة في إسطنبول.

(4) كوپريلي زاده «*Ilk Mutasavviflar*» ص 228 وما يليها. يذكر براون ص 477-478 وجود 18

ولاحقاً في البوسنة، لكنها كانت أكثر شهرة في الأقاليم العربية، وبشكل خاص في مصر حيث نشأت طريقة فرعية، سُمِّيت بالأحمدية أو البدوية، في القرن الثّالث عشر، وأصبحت بحدِّ ذاتها أساساً لبعض الطّرق الفرعية الأخرى[1]. وهناك شيخ آخر أسّس فرعاً مختلفاً من الطّريقة الرّفاعية، سمِّي «السَّعدية»[2]، وهو الذي كان يؤدّي مراسيم الدُّوسة *dôsa* الشّهيرة في القاهرة[3]، حيث يمشي بحصانه فوق الأجساد المستلقية على الأرض من دراويشه ودراويش طرق أخرى. ويبدو أن هذا الفرع قد طغى بشعبيته على كلّ الجماعات الرّفاعية الأخرى في العاصمة[4]. أما المُنافس القوي لهذه الطّرُق في مصر فهي الطّريقة الأصولية الشّاذلية *Şâḏilî* في الشّمال الإفريقي مع فروعها التي يقارب عددها الاثني عشر، لكن أتباعها كانوا قليلين نسبياً في الأقاليم الآسيوية (باستثناء الجزيرة العربية)، وفي تُركية[5].

هناك طريقتان أثارتا اهتمامنا أيضاً نشأتا في وسط آسيا ولم تظهرا في الإمبراطورية العُثمانية إلا في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السّادس عشر. كان كلٌّ منهما يتمتّع بتعاليم أصولية متشددة، على عكس النّزعات التّحرّرية أو الهرطقية للطّرُق العُثمانية القديمة، وبالنتيجة فقد تلقاها العلماء بشكل خاص بالقبول والتّفضيل. لهذا، من غير المُفاجئ أن نجدهما قد أحرزتا تقدّماً سريعاً في تُركية لدرجة أن أوليا أفندي

تكية في إسطنبول.

(1) لا يبدو أن لها فروعاً خارج مصر؛ لكن براون ص 459 يذكر تكيتين للطّريقة البدوية في إسطنبول.

(2) أسّسه الشّيخ الشّامي سعد الدّين الجباوي في القرن الرّابع عشر.

(3) «دوسة» بالعربية تعني دوس الحصان؛ من أجل وصف المراسيم انظر لاين «المصريون المعاصرون» الفصل العاشر.

(4) انظر دوسّون ج 4 ص 676. يذكر براون 27 تكية للطّريقة السّعدية في إسطنبول.

(5) الموسوعة الإسلامية مادة «شاذلية» (مرغوليوث). يذكر براون تكيتين شاذليتين فقط في إسطنبول. ومن بين الطّرُق الفرعية المصرية هناك واحدة لها نفوذ كبير هي «الوفائية» *Wafâ'î*، التي أسّست في القرن الرّابع عشر من قبل عائلة الشّريف. وقد أنتجت الطّريقة الشّاذلية أيضاً أحد أبرز الشّخصيات بين المتصوفين العرب اللاحقين، وهو عبد الوهاب الشّعراني (المتوفى عام 1565)؛ انظر آربري «التّصوّف» ص 123-128.

Evliyâ Efendi كتب عنهما في القرن السّابع عشر: «يعلم المثقفون أنه يمكن تصنيف الشّيوخ العظماء في طريقتين رئيسيتين: «الخَلْوَتِيّة» *Halwettî*، و«النّقشبَنديّة»[1] *Nakşbendî*.

تأسّست الطّريقة النّقشبَنديّة في ترانسوكسانيا[2] Transoxania ويبدو أنها قدمت إلى تُركية مع شيوخ من بُخارى Boḫârâ. ولهذه الطّريقة وجود قوي في الهند حيث تمتّعت بدعم الأباطرة المُغل Muğal، وبهذا شكّلت صلة وصل مع الإمبراطورية السُّنّية العظيمة الأُخرى؛ وبالرّغم من أنّ العلاقات بين الفروع الهنود والعُثمانية ما زالت غامضة، فقد أُسّست المراكز السّورية لهذه الطّريقة بفضل داعية قدم من الهند[3]. في القرن الثّامن عشر اكتسبت الطّريقة شهرة واسعة في آسيا العربية من خلال رحلات وكتابات الشّيخ الدّمشقي «عبد الغني النّابلسي»، الذي يحتل مكانة عالية بين المتصوّفين العظماء الذين عُرفوا لاحقاً[4]. لقد أمر أتباعه بعدم إهمال أي من الأحكام التي أوصت بها الشّريعة، وكان نهجهم (الذي لمس فيه البعض تأثيرات هندية واضحة) يقوم على ممارسة التّأمُّل الصّامت و«حبس النّفَس» (الخلوة). وفقاً لدوسّون، أثرت النّقشبَنديّة كثيراً في زمانه بالنّاس من جميع الطّبقات، وكانوا ينشغلون بصلاتهم الخاصّة يومياً ويجتمعون في صلاة مشتركة مرة في الأسبوع؛ ووفقاً لرأيه، اختلفت هذه الطّريقة عن باقي الطُّرُق بكونها بعيدة نوعاً ما عن التّجمّعات الدّينية، ولم يتميز أفرادها بأي نوع من اللّباس الخاص[5].

---

(1) ترجمة هامر المجلد الأول الجزء الثّاني ص 29.

(2) كان لها هنا صلة غريبة بالطّريقة البكتاشية المختلفة عنها تماماً والمتمثلة بشخص أحمد يَسَوي Aḥmed Yesevî، كوپريلي زاده محمّد فؤاد «*Ilk Mutasavviflar*» ص 123.

(3) مُراد البخاري (المتوفى عام 1720)، وهو الجد الأكبر للمؤرّخ المُرادي (الذي نأخذ عنه الكثير في هذه الصّفحات)، انظر الموسوعة الإسلامية (الملحق) مادة «مُرادي».

(4) توفي عام 1731، المُرادي ج 3 ص 30 وما يليها؛ بروكلمان ج 2 ص 345-248؛ الموسوعة الإسلامية.

(5) دوسّون ج 4 ص 627-629؛ كوپريلي زاده محمّد فؤاد «*Anadoluda Islâmiyet*» ص 127؛ «*Ilk Mutasavviflar*» ص 66، 68، حاشية ص 124-125، 187؛ المُرادي ج 1 ص 107، 172.

خلال القرن الثّامن عشر اندمجت النّقشبَنديّة نوعاً ما مع الطّريقة الأخرى التي سبق أن ذكرها أوليا أفندي Evliyâ Efendi - أي «الخَلْوَتيّة»، التي سُمِّيت كذلك بسبب ممارسة أفرادها «الخلوة» لأوقات طويلة وصلت في بعض الأحيان إلى أربعين يوماً، حيث يصومون منذ الفجر حتى المغرب في غرفة صغيرة منعزلة[1]. لم يحظَ هذا الدّمج في البداية بقبول الأصوليين والعُثمانيين، لأنه بدأ كفرع من الطّريقة «التّنويرية» للسّهروردي[2] illuminationist *Suhrawardî* order، وانتشرت أولاً في شروان Şîrwân وبين تركمان «ذي الحَمَل الأسود» (قره قويونلى) في أذربيجان، وكانت على تواصل جيد مع «أختها» الطّريقة الفرعية المشتقة من الصّفوية الهرطقية. بعد فتح إسطنبول اكتسبت الطّريقة الكثير من الأتباع الأقوياء من السّكان ومن قوات الجيش العُثماني. أسّست فروع لها في العديد من مناطق الأناضول وسوريا، وكرَّس اثنان من شيوخها البارزين نفسيهما لتقديم الدّعم الرّوحي لأوجاقات مصر بعد الفتح[3]. عرَّض نشاطهم وأصوليتهم المريبة «الخَلْوَتيّة» للشّك في بادئ الأمر من جهة السّلطات، وأثارت الجدل بين العلماء، لكن يبدو أنهم اتجهوا تدريجياً نحو الفروع الأصولية للتّصوُّف. في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر كانت الخَلْوَتيّة الطّريقة الأكثر فاعلية، مدعومة بالعديد من الشّيوخ والمفكرين البارزين مثل نيازي مصري Niyâzî Mişrî، الذي كان له دور كبير وجريء في محاولات القضاء على فساد الحكومة مما أدّى به إلى النّفي المتكرِّر، ومصطفى البكري Muştafâ el-Bekrî، الشّيخ الدّمشقي

يورد براون (ص 470-473) 52 تكية نقشبندية في إسطنبول.

(1) تعني كلمة خلوة بالعربية «العزلة» من فعل خلا أي انفرد بنفسه. وقد أطلق هذا اللقب على المؤسّسين الأصليين للطّريقة. ولا بدّ من التّمييز بين طريقة الخَلْوَتيّة *Ḥelwetî* وطريقة الجلوتية *Celwetî* ذات المنشأ السّهروردي أيضاً لكنها تنحدر من أصل صفوي عبر البيرمية *Beyramîs*.

(2) مع أن السّهروردية طريقة قوية في العراق والهند فهي ممثلة في إسطنبول والأناضول بشكل رئيسي بطريقة فرعي تدعى «الزّينيّة» *Zeynî* أسّسها في حلب زين الدّين الخوافي Zeyn el dîn Ḥawâfî (المتوفى عام 1435).

(3) الشّيخ محمّد الدّمرداش Muḥammad Demirdaş (المتوفى عام 1524) بالشّيخ إبراهيم گولشني Ibrâhîm Gulşenî (المتوفى عام 1527) وقد أسّس كل واحد منهما طرُقاً فرعية مهمّة.

(المتوفى عام 1749)، والذي بفضل رحلاته التّبشيرية وجهوده اكتسبت الطّريقة امتداداً واسعاً، وإن يكن مؤقتاً، في كل من سوريا ومصر[1]. وبإلهام منه، قام العديد من الشّيوخ المصريين البارزين بإنشاء فروع للخَلْوَتيّة[2]، وأصبح شيخ الطّريقة في بداية القرن التّاسع عشر، شيخاً بالوراثة (شيخ المشايخ) للطُّرُق الصّوفيّة في مصر. ومن خلال عدد الزّوايا والتّكايا التي تعود لطريقة الخَلْوَتيّة، نجد أنها كانت الأكثر شعبية في إسطنبول والأناضول[3].

إلى جانب الطّرُق «النّظامية» و«غير النّظامية» التي أشرنا إليها، وُجدت حركة أخرى للدّراويش لم يذكرها دوسّون أو أيٌّ من كُتّاب القرن الثّامن عشر، ويعود ذلك إلى غرابتها آنذاك. كانت إحياء لحركة الملامتية، وتدعى الآن الملامية[4]. مؤسّسها الأول هو حاجي بيرم Ḥâccı Bayrâm الذي اشتهر في منتصف القرن الخامس عشر في أنقرة[5]. كان حاجي بيرم وأتباعه يشبهون الملامتية القدماء فلم يتّخذوا لباساً معيّناً وعاشوا حياة «طبيعية» مع ازدرائهم للنّفاق. وبالرّغم من سلوكهم الخالي من التّباهي،

---

(1) المُرادي ج 4 ص 190 وما يليها؛ دُبون وكوبولاني «*Les Confréries*» ص 369-382؛ بروكلمان ج 2 ص 348-351. هناك كتاب بالعربية عن تاريخ عائلة البكري «بيت الصّدّيق» تأليف محمّد توفيق البكري (القاهرة 1905).

(2) لعل أهمها تلك التي أسّسها الشّيخ محمّد الحفني شيخ الأزهر (1757-1767) (الجَبَرتي 1 ص 284-305)، وأصبح أحد تلامذته الجزائريين، محمّد بن عبد الرّحمن (المتوفّى عام 1794) داعية نشيطاً للخَلْوَتيّة في بلده، حيث أنشأ الطّريقة الرّحمانية، دُبون وكوبولاني ص 382 وما يليها؛ ل. رين «*Marabouts et Khowan*» ص 452-480.

(3) يذكر براون (ص 462-469) 67 تكية في إسطنبول للطّريقة الرّئيسية ما عدا تلك العائدة للفروع ومن بينها تملك السّنبلية وحدها 15 تكية (المصدر السّابق ص 480-482). يذكر أوليا أفندي Evliyâ Efendi (ترجمة هامر ج 2 ص 8) كثرة تكايا الخَلْوَتيّة في بورصة.

(4) نطلق تعبير «حركة» على الملامية لأنها ليست طريقة بالمعنى الصّحيح، إذ ينضم إليها أحياناً أفراد من طرق أخرى، بالإضافة إلى أنها ليس لها تكايا أو مراسيم معيّنة خاصّة بها، عبد الباقي ص 190-193. انظر أيضاً براون ص 225-241 حيث يقدّم ترجمة لبحث عن الملامية.

(5) انظر أوليا أفندي Evliyâ Efendi ج 2 ص 231، 233-234. كانت الطّريقة التي أوجدها مشتقة من الطّريقة الفرعية الصّفوية للسّهروردية.

فإن صراحتهم سرعان ما أدّت إلى تورطهم مع السّلطات. لقد اضطرّتهم هذه الصّراحة إلى الدّعوة بشكل علني إلى الوحدوية monism التي يؤمن بها الدّراويش، لكنهم يخفون ما في أنفسهم. جذبت هذه الطّريقة انتباه العامة عبر سلسلة من أحكام السّجن والإعدام بحقّ أتباعها. لكن ذلك لم يُثر سوى اهتمام البعض لينضمُّوا إليها، وخلال القرن السّادس عشر، وبعد القيام بإصلاحات صارمة[1]، انتشرت الطّريقة في أرجاء الرّوملي، وبشكل خاص في البوسنة ومنطقة أدرنِه. علاوة على ذلك، انضمّ إليها خيّالة البولوك، أو السّپاهية «النظاميون»، مقلدين بذلك انضمام الإنكشاريين للطّريقة البكتاشية، وقد أسهم هذا الأمر في زيادة تدهور علاقات التّنافس فيما بينهم[2].

والأمر المثير للاهتمام هو تاريخ الطّريقة خلال النّصف الأول من القرن السّابع عشر، فبالإضافة إلى انتشارها في الجزيرة العربية، ضمَّت بين أفرادها واحداً من الصّدور العظام[3] وواحداً من شيوخ الإسلام[4]. وفي عام 1662 سعى رئيسها إلى جذب العديد من الأتباع ليثير غيرة شيوخ الدّراويش الآخرين وبعض رجال العلم؛ وبالرّغم من أنه كان في تلك الفترة قد تجاوز التّسعين من العمر، فقد تمَّ خنقه أمام العامة وإلقاء جثته في البحر هو وأربعين شخصاً من مريديه[5]. بعد هذا عمد القائمون على الطّريقة إلى تغيير خططهم، فقاموا بإخفاء هوياتهم وتابعوا نشاطاتهم بشكل

(1) من قبل الشّيخ حمزة في بورصة؛ ومن هنا عُرف الملامية بالحمزوية. ولا يوجد ما يؤكد إن كانت الحمزوية قد انفصلت عن البيرامية أم لا. وقد يكون إصلاح الشّيخ حمزة موجهاً نحو إعادة تنظيم جماعات البيرامية بعد تأسيس پير افتاده Pîr Uftâda (المتوفى عام 1580) طريقة فرعية جديدة تدعى الجَلوتيّة التي يبدو أنها تأثرت بالخَلْوَتيّة بشدّة وتعدّ أحياناً فرعاً منها. من أبرز ممثليها الشّاعر والمفكر إسماعيل حقي من بورصة (المتوفى عام 1724).

(2) عبد الباقي ص 169-171.

(3) خليل پاشا المتوفى عام 1630 بعد أن شغل المنصب في عهد أربعة سلاطين هم أحمد الأول ومصطفى الأول وعُثمان الثّاني ومُراد الرّابع، عبد الباقي ص 136.

(4) مصطفى أفندي أبو الميامن (1546-1605)، عبد الباقي ص 135.

(5) كانت هذه الإعدامات تنفذ بأمر من ثاني الصّدور العظام كوپريلي فاضل أحمد پاشا، في عهد السّلطان محمّد الرّابع.

سرِّي[1]. استمرَّت هذه الطّريقة حتى ما بعد تاريخ الفترة المتعلقة ببحثنا، وازداد أتباعها من ذوي المناصب العليا. وفي بداية القرن الثّامن عشر تولى القيادة الفعلية شيخ إسلام آخر[2] ولاحقاً صدر أعظم آخر[3].

بغضّ النّظر عن الدّلالات العامة لأصولية الطّرُق الرّئيسية، فإننا لم نحاول سابقاً توضيح الأفكار المميّزة لكلّ طريقة عن قرب. ستكون بالحقيقة مهمّة صعبة ومعقّدة، فحتى لو قمنا بذكر وجهات النّظر المحدَّدة لمؤسّس كل طريقة، تبقى المسألة المهمّة هي أن فكر هذه الحركات لا بدّ أنه قد تغيّر عبر العصور. وتشير الدّلائل كلها إلى أن السّمات الأساسية (كما هو متوقع من النّاحية الفردية والقواعد العملية للصّوفيّة) كانت في منتهى المرونة. هناك العديد من الطّرُق التي بدأت «هرطقية» ثم انتهى بها المطاف إلى الأصولية، وعلى العكس، فإن التّنظيم الصّفوي الذي حوَّل بلاد فارس إلى التّشيّع كان قد ابتدأ كطريقة «أصولية». لكن هذا التّحوُّل الظّاهري مهما بلغت أهميته قد قدَّم جانباً واحداً فقط من هذه العملية. وبينما كنا في بداية هذا الفصل قادرين على التّمييز بين عدّة فروع في بدايات الصّوفيّة، فقد أصبحت الفروع في الفترة المتعلقة ببحثنا متشابكة ومتداخلة بحيث يصعب فصل بعضها عن بعض. حدثت عملية الدّمج بينها من خلال نمو عادة تقوم على إمكانية الانضمام إلى أكثر من طريقة. وصارت الانتماءات المتعدّدة قاعدة بين رجال الدّين، وحدث في القرن السّادس عشر أن تباهى أحد التّنويريين مثل الشّعراني بانتمائه إلى ستّ وعشرين طريقة[4]. كل كانت كلّ طريقة أو فرع من طريقة تمثل اصطفاء أو إعادة ترتيب القطع المتنوِّعة. غدا الإسلام في القرن الثّامن عشر كبساط غني بالألوان، لم يدخل في نسيجه القرآن والحديث وأحكام الشّريعة وأخلاق الملامية والنّشوة الحلّاجية والتّفسير الباطني ووحدة وجود ابن

---

(1) عبد الباقي ص173.

(2) پشمقجي زاده سيد علي أفندي المتوفى عام 1712.

(3) شهيد علي پاشا الذي قتل في معركة عام 1716 في عهد محمّد الثّالث (ملاحظة في كتاب عطا «تاريخ» ج 2 ص 84-100).

(4) الطّويل «التّصوّف في مصر» ص 75 نقلاً عن «المناقب الكبرى» ص 66.

عربي والحسّ الجمالي للرّومي وطقوس طُرُق الدّراويش فحسب، بل ضمَّ أيضاً علم الفلك والتّنجيم والسّحر، وفوق كل هذا، تقديس الأولياء الأموات منهم والأحياء.

كان مفهوم وجود أولياء أحياء يتولّون توجيه العالم (سبق أن أشرنا إلى هذه المسألة في هذا الفصل) أمراً معروفاً بين هؤلاء، وقد أصبحت الغالبية العظمى من المسلمين، إن لم يكن كلهم، تنتمي إلى التّصوُّف بأشكاله المتنوِّعة وتعتقد بهذا الأمر رغم أن العلماء قد لا يتفقون على هوية هؤلاء الأشخاص. لكن في أعين العامة، كان الأولياء الأحياء والأموات هم الأعلى مكانةً في العالم وتاريخه، ولا تستطيع أيّة سُلطة دنيوية التّنافس معهم على محبة وإخلاص النّاس. وفي الحقيقة كان هؤلاء الأولياء يُعرفون باسم «أهل الغيب» مما يدلّ على أن مجموعتهم بقيت سرِّية لا يعرفها الأشخاص البعيدون عن الدّين. من الممكن لأيّ شخص أن يكون ولياً مخفياً، لكن النّاس كانوا يبحثون عن دلائل الولاية بشغف. من الطّبيعي أن يكون أفضل المرشَّحين الباقين على قيد الحياة هم من أهل التّصوُّف، وضمن الموتى بالإضافة إلى الأنبياء والأئمة، هناك الدّراويش الذين اشتهروا كأولياء في حياتهم، والذين عُثر على أضرحتهم، ولو بطريق المصادفة، لتجلب زيارتها الشّفاء والبركات. وفي النّهاية نقول إن مجموعة الأولياء كبيرة، ولعل تقديسهم كان أكثر تأثيراً وأهمية من المسجد بحدِّ ذاته.

ولكن كما أشرنا سابقاً، لا نستطيع في هذه الفترة التّمييز بشكل واضح بين المسجد والتّكيّة. كان العلماء أنفسهم من أشدّ المؤمنين بالولاية، بل وكانوا من المرشَّحين لنيل هذا الشّرف. فقاموا وبدرجة لا تقلّ عن الشّيوخ المتصوِّفين، بتوضيح عجائب الفناء في الله ووحدة الوجود للمؤمن، وأقبلوا بحماسة لا تقلّ عن حماسة العامة، على قراءة وتداول أمر المعجزات والخوارق، وربما بحذر أكبر، على ممارسة الطّقوس الصّوفيّة. كان البعض ممن تجرّأوا على نقض ادّعاءات الأولياء يجابَهون بالاستنكار والتّقريع من قبل زملائهم العلماء، وفي بعض الأحيان تهدّد الحشود الغاضبة والتّعصّب الرّسمي حياتهم[1]. وكما أشرنا سابقاً، فإن التّصوُّف قد أضفى على الإسلام روحاً

(1) المُرادي ج 2 ص 325.

جديدة وترابطاً اجتماعياً لم تستطع الأصولية تقديمه. كانت التّأثيرات شاملة ومتنامية بين جميع المسلمين على اختلاف مهنهم وطبقاتهم، وتمّ ملء الفراغ الرّوحي بالدّفء والاطمئنان.

لكن الانتشار الواسع لنظام الدّراويش كان لا بدّ من دفع ثمنه من النّاحيتين المعنوية والمادية، وفي الحالتين كان الثّمن باهظاً. بالإضافة إلى جيل الشّباب في المدن والقرى الذين أقبلوا على المدارس، ولعدم توفر مهن أخرى، تشكلت مجموعات مشاكسة من السُّفتَه «*softâs*» وانتسب آلاف آخرون إلى التّكايا كمريدين، وحُرم المجتمع من خدماتهم. أصبح واقع الحياة الصّعب عبئاً على الفلاحين، وكثرت المغريات لإيجاد طرُق أسهل للعيش. ولقد تضاعف عدد التّكايا في المدن؛ وفي عام 1638، وبحسب الإحصاء الرّسمي الذي نقله أوليا أفندي Evliyâ Efendi، كانت هناك 557 «خانقاهات كبرى» في إسطنبول و6,000 غرفة وزاوية للدّراويش[1]. ولتأمين تكاليف صيانة هذه المؤسّسات، أنشأ السّلاطين والوزراء وموظفو الحكومة والرّجال الأغنياء من جميع الفئات أوقافاً من الأراضي والأملاك المدنية، وبمرور الوقت ازداد عدد الأوقاف بشكل كبير[2]، وقد أشرنا في الفصل السّابق إلى القيود التي فرضها هذا الأمر على التّطوُّر الاقتصادي للإمبراطورية والمشاكل التي نتجت عنه.

قد يكون الثّمن المعنوي أكبر وأفدح، فقد حملت كلّ مؤسّسة معها مشاكل وبذور الفساد الخاصّة بها، وبينما لا يمكننا الموافقة على الاتهامات غير المثبتة التي ألقى بها المصلحون الإسلاميون المعاصرون على الحركة الصّوفيّة، فإن دلائل وجود الفساد فيها هائلة. لقد كانت التّجربة الصّوفيّة الأصلية فريدة ومميّزة ولم يستطع النّظام الصّوفي ضمان تحفيز أو تطوير ممارساتها لدى كلّ المُريدين. «ليس كل درويش

(1) ترجمة هامر المجلد الأول الجزء الثّاني ص 103. يشير الإحصاء نفسه إلى 74 «مسجداً كبيراً أنشأها السّلاطين»، 1,985 «مسجداً كبيراً أنشأها الوزراء»، 6,990 «مسجداً صغيراً في أحياء المدن»، و6,665 «مسجداً كبيراً وصغيراً أخرى». ويحصي أوليا Evliyâ نفسه 300 خانقاه في بورصة، المصدر السّابق ج 2 ص 8.

(2) انظر مصطفى آق داغ Akdağ في14 «*Bulletin*» رقم 55 ص 363.

متصوّفاً، مع أنه قد يكون درويشاً موحّداً بحقّ» هكذا قال مُحبّ الأولياء أوليا أفندي Evliyâ Efendi[1]. فالأمر الذي جذب أنظار النّاس عملياً تجاه الولاية هي الخوارق والمعجزات التي نُقلت عن كبار الأولياء[2]. يشير أدب القرنين السّابع عشر والثّامن عشر إلى أمثلة كثيرة عن شخصيات مقدَّسة من جميع الفئات والطّبقات واصفاً قدراتهم العجيبة وبركاتهم[3]. لكن هذه القدرات والدّلائل لا يمكن تحويلها إلى طريقة؛ وبهذا كانت إغراءات ممارسة الاحتيال أمراً تصعب مقاومته. وقد عُرفت بعض الحالات التي قام بها المشعوذون وبعض من يدَّعون أنهم دراويش بإلحاق العار بتلك الطّرق مما سبب ازدراءها من قبل المثقفين من العلماء والعلمانيين معاً[4]. ولكن في الوقت نفسه أصبح إيمان «رجل الشّارع» و«رجل الحقل» أكثر تعلقاً بفاعلية معجزات الدّراويش من تمسكهم بأداء الفرائض التي نصَّت عليها الشّريعة. غدا الإسلام على أرض الواقع مليئاً بالخرافات[5]، ولهذا لم يعُد من القوة بمكان بحيث يقاوم الاتصال ببعض الأفكار المستوردة من عالم آخر، وتفاقمت الخرافات ذات الصّبغة المختلفة - وإن كان بعضها يزول فتحلّ محله أخرى.

تأثرت عقلية المسلمين، وإلى حدّ ما عن طريق العدوى عقلية غير المسلمين، بشكل كبير بتعاليم الصّوفيّة. ولكن بسبب عدم إمكانية تحديد إن كانت هذه التّعاليم متوافقة مع الشّريعة التي تمثل القاعدة الأولى للإسلام، ونشوء، كما سبق ولاحظنا، نظامين مختلفين متناقضين يحاولان الظّهور بمظهر نظام واحد، فإن مواقف النّاس تجاه الحياة والسّلوك كانت تتغير بسبب تأثرها بهذا النّظام أو ذاك. كانت مكانة الشّريعة بشكل عام

---

(1) المجلد الأول الجزء الثّاني ص 99. وقد مُنح لقب أوليا (جمع ولي) لمحبّته للأولياء.

(2) دوسّون ج 4 ص 677، 679.

(3) على سبيل المثال، كان درويش «رفاعي» في دمشق يضع خواتم حديدية ملأت ذراعيه وأصابعه ادعى أنها تمثل مدن الإسلام. وفي أحد الأيام نُزع أحدها بالقوة، وبعد ذلك بفترة قصيرة وصلت أخبار تفيد بأن «مدينة عظيمة في أوروبا» قد استولى عليها المسيحيون، المُرادي ج 2 ص 4. انظر أيضاً أوليا Evliyâ المجلد الأول الجزء الثّاني ص 25-28.

(4) الجَبَرتي ج 1 ص 48-50، 78-80؛ ج 1 ص 116-120، 187-189؛ دوسّون ج 4 ص 648.

(5) دوسّون ص 672، 679-683.

أقوى عند طبقات المجتمع العُليا، أي «الحاكمة»؛ بينما كان أثر الصّوفيّة واضحاً بين الطّبقات الأدنى «المحكومة»، مع عواقب اجتماعية معيّنة سنسعى لتوضيحها بشكل مختصر.

أولاً، يبدو أن «تحرّرية الصّوفيّة» latitudinarianism قد سمحت للعديد من النّاس بالانغماس في الملذات التي رفضتها الشّريعة - الموسيقى على سبيل المثال. ففي «الأراضي الأم» للإمبراطورية - الرّوملي والأناضول - يشير الفارس دوسّون إلى الإدمان العاطفي لساكني هذين الإقليمين على الموسيقى، وكان دراويش المولوية أكثر المؤدّين لها. تبنّى مؤسّسو الطّريقة المولوية مرافقة الموسيقى لممارساتهم - رغم أن ذلك لم يكن مقيداً بطريقتهم[1] - وذلك لأن شعوب الأناضول معروفة بإدمانها على هذا النّمط من الفن[2]. أما ما يخصّ شرب الخمر والقهوة والتّدخين وتعاطي الأفيون والحشيش *haşîş*، فيبدو أن تحريم الشّريعة لكلّ ذلك لم يؤخذ بعين الاعتبار. بالطّبع، لم يكن القهوة والتّبغ معروفين في الشّريعة، وقد أقلق ذلك العلماء كثيراً. لقد كان لديهم انطباع عام بأن الشّريعة لا توافق على استهلاك مثل هذه المواد، ولكن في الواقع لا يوجد نصّ واضح يمكن الرّجوع إليه، وفي النّهاية وجد العلماء أنفسهم مرغمين على الانصياع لمتطلبات العامة. ومن الصّعب الجزم إن كانت هذه المتطلبات إنسانية بحتة وما هو مدى تأثير سعة أفق الدّراويش فيها. لكن بشأن الخمر والمخدّرات كان الدّراويش وبشكل أكيد هم من فتحوا لها الباب. لطالما كان تحريم الخمر أمراً مستهاناً به في البلدان الإسلامية - تحفل سجلات الخلفاء بالأمثلة التي تشير إلى شرب الخمر، والعديد من أفضل الشّعراء العرب والفُرس والأتراك، قد استغلّوا مواهبهم الشّعرية في مدح تلك العادة. مع ذلك لطالما نُظر إليها بازدراء، ولهذا السّبب بالذّات أشار الصّوفيون دائماً في خطاباتهم وكتاباتهم إلى الخمر

(1) استخدمها الرّفاعية على سبيل المثال (انظر رواية ابن بطوطة عن العرض في التّكيّة الأم للطّريقة في العراق في أواخر القرن الثّالث عشر 2 ص 4، 5)، ويقال إنها أُدخلت كطقس من طقوس الدّراويش على يد مؤسّس الطّريقة القادرية. انظر دوسّون ج 4 ص 656؛ عبد الباقي ص 25.

(2) دوسّون ج 4 ص 414 وما يليها.

كرمز للنّعم الإلهية، كما فعلوا تماماً باستخدام الصّور المثيرة للأحاسيس للتّعبير عن حبهم لله. في هذا المجال وُجدت أبيات شعرية بليغة لا يمكن إحصاؤها. هل كان حافظ الشّيرازي يتكلم عن الخمر الصّوفي - والحُبّ الصّوفي - أم أنه يتكلم عن الخمر الحقيقي؟ من المستحيل تبيّن ذلك. انتقل هذا الإرباك بشكل لا يمكن تجنّبه إلى الواقع العملي. لقد كان التّحلّل من الالتزامات التي فرضتها الشّريعة من سمات الصّوفيّة: وقد كان إهمالهم هذا هو ما أثار غضب الأصوليين في السّابق[1]؛ وكانت أهم الالتزامات التي أهملوها هي تحريم شرب الخمر. يذكر دوسّون أن السّلاطين لم يكونوا يشربون الخمر في أيامه، وكان موظفو الحكومة والعلماء يشربونه بحذر شديد[2]، أما الطّبقات الدّنيا في المجتمع، وبشكل خاص الجنود والبحّارة، فقد فعلوا ذلك مع حرّية لم تخضع للوعي والضّمير أكثر مما خضعت للخوف من السّلطات؛ وقام الدّراويش بشرب الخمر بإفراط واستهتار دون أن يحدّهم قيد[3]. كان موقف العلماء من المخدِّرات أقلّ وضوحاً، فقد اختلفوا بشأن مشروعيتها، مع أن أغلبهم قالوا بحرمتها. نتيجة لذلك زاد انتشارها حتى بين المتشدّدين، بالمقارنة مع شرب الخمر. وفي الحقيقة، لجأ العديد من النّاس الذين رغبوا بالامتناع عن الخمر إلى معالجة أنفسهم بتناول الأفيون والمخدِّرات الأخرى. أما الدّراويش، فقد ذكرنا أن بعض الطّرُق استخدمت المنشّطات لدعم الهدف بالوصول إلى النّشوة، مع إحاطة استخدامها بهالة خاصّة أمام الأتباع[4].

كان من بعض نتائج مظاهر الرّهبة والولاء التي يتمتّع بها الأولياء والدَّراويش، نظرة الاحترام تجاه المجاذيب والاعتقاد المنتشر بالسّحر والتّنجيم والتّنبؤ وعلم الفلك.

---

(1) الموسوعة الإسلامية مادة «طريقة».

(2) يقال إن الصّدر الأعظم كوپريلى فاضل أحمد پاشا قد توفي بشكل مبكر بسبب اعتياده على شرب الخمر. انظر الموسوعة الإسلامية.

(3) لم تكن حانات الخمر متواجدة سوى في الأحياء التي يقطنها المسيحيون، وكان رجال الشّرطة يغلقونها في ليلة كل عيد. دوسّون ج 2 ص 231، ج 4 ص 52-67.

(4) المصدر السّابق ص 67-76.

وبسبب كون المجاذيب متجرّدين من المسائل الدّنيوية بشكل دائم، ولأن الدّراويش كانوا يسعون من وقت لآخر للوصول إلى حالة التّجرّد من الدّنيا بعد جهد طويل شاق، فقد ظهر الاعتقاد الشّائع بأن المجاذيب هم أولياء بالفطرة[1]. أما علم الفلك والتّنجيم وما شابه، فبالرّغم من أن ممارسة تلك الفنون كانت ممنوعة من الجهة القانونية، فقد كانت مطروقة وشائعة بشكل عام، حتى بين رجال الحكومة والسّلاطين. كان أكثر ما سمح به القانون هو التّنبؤ بالمستقبل اعتماداً على إشارات مستوحاة من القرآن، والتّضرّع إلى الله لحصول إشارة ما. لكن تحريم علم التّنجيم كان دائماً أقلّ فاعلية من تحريم شرب الخمر. لغاية النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر، كان العديد من المسائل السّياسية العظيمة لا يتمّ إقراره إلا باستشارة رئيس المنجمين، وإن مدى اعتبار نشاطاته غير قانونية، يمكن أن نحكم عليه من حقيقة أنه يتمّ تعيينه في هذا المنصب الرّسمي من بين العلماء أنفسهم[2]. لا يمكننا القول إن الدّراويش قد ساهموا بنشر الاعتقاد بعلم الفلك - إذ لم يكن بحاجة إلى دعمهم - ولكن الخوارق التي أدهشوا بها مُعجبيهم وقصص التّنبؤ المذهلة بالغيب التي ملأت السّير الذّاتية لأوليائهم، وبيعهم للأشياء التي تطرد الشّرّ وتجلب الشّفاء، قد خلق جواً وصل فيه الاعتقاد بالسّحر والمعجزات والخرافات إلى مرحلة أبعد فيها المنطق السّليم عن الوجود.

ومن بين جميع التّأثيرات التي أنتجتها شعبية التّصوُّف، قد يكون أكبرها واحدة سبق أن ذكرناها - وهي انتشار اللامسؤولية irresponsibility والإيمان بالقدر بشكل مطلق (الجبرية) fatalism. كما رأينا سابقاً، كانت هنالك أسباب اقتصادية لنموّ وازدياد الفساد في المجتمع العُثماني خلال القرنين السّابع عشر والثّامن عشر. ولكن يجب الإشارة أيضاً إلى أن هذه القرون شهدت انحداراً في الوقت ذاته في الثّقافة والتّعليم، وبشكل كبير بسبب هذا الفساد، وقد انتشر كثيراً بين الطّبقات العُليا من المجتمع التي وصل فيها الفساد إلى ذروته بتأثيرات من الدّراويش. من الصّعب تجنّب حقيقة أن

(1) المصدر السّابق ج 1 ص 313-314. انظر أيضاً المُرادي (ج 1 ص 43-44، 250، ج 2 ص 103، 183، وغيرها).

(2) دوسّون ج 1 ص 333-422.

تلك التّداعيات كانت مترابطة: يبدو وكأن الشّريعة قد فشلت في عالم الأخلاق تجاه منافستها – حركة الدّراويش. صحيح أن هذه العصور شهدت بروز العلماء الكبار كطبقة راقية؛ وهم ممثلو الشّريعة، لكن نفوذهم كان سياسياً أكثر منه أخلاقياً؛ وفي الواقع، كان العديد منهم أمثلة واضحة للفساد. علاوة على ذلك، وخلال القرن الثّامن عشر كما رأينا، كان من الصّعب رسم حدود فاصلة بين الدّراويش والعلماء. يبدو أن هذه الظّروف كانت مسؤولة عن ظروف أخرى أشار دوسّون إليها: في أيامه كان عدم احترام الشّريعة جُرماً شنيعاً يعاقب فاعله بقسوة تفوق بشكل كبير عقوبة من يخالف أحكامها[1]. كما رأينا، كانت بعض الممارسات المناقضة للشّريعة يتمّ تجاهلها بشكل عام، وكان الإهمال والفساد في تنظيم أمور القضاء من جانب العلماء أنفسهم أمراً كثير الحدوث، إن لم يكن قد انتشر كنموذج عام. لكنهم رغم ذلك أصرّوا وبشكل حازم على عدم تخلّي النّاس عن أداء واجباتهم الدّينية، لأن أي تقصير في فعل ذلك هو دليلٌ على الكفر.

أما انتشار الاستسلام للقدر، فقد لفت انتباه كلّ المراقبين الأوروبيين للإمبراطورية العُثمانية في القرن الثّامن عشر إذ نجم عنه نتائج بارزة: كانت أحياء كاملة من إسطنبول تصاب بالحرائق بشكل مستمرّ، وكل بضعة أعوام يصاب النّاس بوباء ما. مع ذلك استمرّ النّاس ببناء منازلهم من الخشب، ولم يقوموا بأي تدبير أو إجراء وقائي لحماية أنفسهم أو عائلاتهم من الإصابة بالعدوى. صحيح أنهم كانوا يقومون باستدعاء الطّبيب ليعالج مرضاهم ويفعلون ما بوسعهم لإطفاء الحرائق، لكن المثير للدّهشة هو أنهم لم يفعلوا شيئاً للبحث عن حلول تبعد مصائب القدر، وكأن قبولها وعدم الوقوف في وجهها كان منطقاً عاماً لدى الجميع. الخطأ الكبير الوحيد الذي لا يمكن غفرانه هو الاستياء من سوء الحظ، لأن هذا يدلّ على أحد أمرين: إما أنه من الممكن تغيير حدث ما بشكل مخالف لإرادة الله، أو أن إرادة الله غير عادلة. ويقوم رد الفعل

(1) دوسّون ج 1 ص 170، 328–331.

الصّائب على التّسليم والتّذكير بمسألة القسمة *Kısmet* أو التّقدير[1] *Takdîr*.

لم تكن تأثيرات هذا الموقف تجاه الأحداث سيئة بكاملها؛ فقد منحت المسلمين قوة لا يمكن مقارنتها بسواها من حيث القدرة على تحمل المصاعب وسوء الطّالع. وبسبب المصائب الكبيرة التي ألمّت بهم لم تكن هذه المزيّة سلبية. لكن هذا الشّعور بالرّضى تجاه المصائب يبعد النّاس عن الرّغبة في تحسين ظروفهم المعيشية. وبهذا ألقيت مسؤولية الإصلاح على كبار القادة المتمتّعين بالنّفوذ - وليس كما يقال أحياناً، بسبب انفراد السّلاطين بالقوة السّياسية وخضوع النّاس كالعبيد لاستبدادهم وتسلطهم. في القرن الثّامن عشر، كما سبق وأشرنا، كان العناصر الأكثر تأثيراً في الإمبراطورية هم جنود الإنكشاريّة - وقد أصبحوا في هذه المرحلة مؤلفين بأكملهم تقريباً من الحرفيين وممثّلين عن الصّوفيّة - والعلماء. وبمواجهة مزيج من الجهتين، وجد السّلاطين صعوبة بالغة في فرض إرادتهم على النّاس.

* * *

(1) انظر دوسّون ج 1 ص 166-176؛ ج 4 ص 385 وما يليها.

الفصل الرّابع عشر
الذمّيون(1)

الذِّمّي، كما سيتضح لاحقاً، هو التّعبير المستخدم في لغة الشّريعة، ويشير إلى الرّعايا غير المسلمين التّابعين لحاكم مسلم. يطلق عليهم هذا الاسم لأن علاقتهم بحاكمهم موضحة ومنظمة عن طريق عهد (ذِمَّة) وُجد لدى انضمام البلد المعني إلى بلاد الإسلام.

وكجميع الأمور والقضايا الأخرى الموجودة في الشّريعة، تطوّرت مبادئ وأصول تعامل الحكام مع غير المسلمين حاضرة خلال القرون الأولى للإسلام، وتوضحت بشكل متنوع بالمذاهب التّقليدية الأربعة. لكن هذه العلاقات لها أيضاً جذورها التّاريخية الخاصّة بعلاقة وموقف النّبي تجاه الدّيانات الأخرى السّابقة، وتجاه المشاكل التي اعترضته أثناء قيامه برسالته. كانت هناك خمس ديانات آنذاك: اليهوديّة والمسيحيّة والصّابئة والمجوسيّة، والدّيانات الوثنية في جزيرة العرب. كان لكلّ من الدّيانتين اليهودية والمسيحية مكان خاص في تصوّره للعالم. وبغضّ النّظر عن أصل

(1) نادراً ما توجد المواد المساعدة الأولى لدراسة هذا الفصل في المصادر التي استخدمناها خلال بحثنا في تاريخ المؤسّسات الإسلامية. ففي هذا المجال لا تشمل المصادر الرّئيسية الأرشيفات العُثمانية فحسب، بل أيضاً أرشيفات المجتمعات الدّينية غير المسلمة التي عاشت داخل الإمبراطورية العُثمانية أو كان لها علاقات معها. لكن بدا لنا أنه من غير الممكن أن نستثني من بحثنا فصلاً مخصّصاً لهذه المجتمعات، حتى لو اضطررنا للاعتماد على مصادر ثانوية بالمقارنة مع مصادر الفصول الأخرى. ونودّ استغلال هذه الفرصة للتّعبير عن شكرنا للدّكتور ألفورد كارلتون الذي سمح لنا باستخدام بحثه الذي لم ينشر بعد عن نظام الملّة.

القرآن ومنشأه، فمن الواضح أن قسماً كبيراً من مواضيعه يدور حول العهدين القديم والجديد اللذين وضّحا حياة المسيح وتعاليمه، ومحمّد بذاته أقرّ بأنّ موسى وعيسى قد سبقاه في النّبوة. ولهذا كان اليهود والمسيحيون في نظره أفضل من المشركين. فأولئك كان لهم على الأقل كتبهم الخاصّة لتكون عُذراً لهم على عدم تلقّيهم لرسالته؛ وبهذا كان للصّابئين من اليهود والمسيحيين اسم خاص في القرآن هو «أهل الكتاب». أمّا المجوس فقد جاء ذكرهم مرة واحدة في القرآن وبطريقة غير واضحة بحيث يستحيل الجزم إن كانوا قد صُنّفوا مع أهل الكتاب أو مع المُشركين[1]. كانت أسوأ اللّعنات وأقساها موجَّهة للمُشركين، الذين يختلفون حكماً عن أهل الكتاب. لقد أشارت الشّريعة بشكل واضح إلى أنه في حال فتح أرض جديدة من قبل الجيوش الإسلامية يتوجب على المشركين إما اعتناق الإسلام أو الموت، أما أهل الكتاب فبامتناعهم عن حمل السّلاح ضد المسلمين (وفي حال قيامهم بذلك قد يُقتلون أو يُستعبدون)، يسمح لهم بالبقاء ضمن شروط خاصّة موضحة في العهد الذي ذكرناه سابقاً. وبهذا صار يُطلق على أهل الكتاب اسم الذّمّيين، أي الكفرة المُستثنين أو المعفى عنهم tolerated infidels.

لقد نظر النّبي إلى أهل الكتاب نظرة تسامح، لأن ديانتهم أمرٌ إيجابي مقارنة بالمشركين الذين كانوا هدفه الرّئيسي. لكن كان مصير المشركين الاختفاء عن السّاحة الإسلامية إما بالقضاء عليهم أو اعتناقهم الإسلام. وبهذا مع مرور الزّمن، خسر الذّمّيون مكانتهم الفضلى نسبياً التي تمتّعوا بها سابقاً في نظر النّبي، وأصبحوا في نظر المؤمنين الممثلين الوحيدين للكفر. وفي بعض البلدان، كان التّسامح يمتدّ إلى الأشخاص الذين لم يكونوا فعلياً من أهل الكتاب، كما هو الأمر في فارس حيث تفسَّر الآيات لصالح المجوس، أو في الهند حيث كانت أعداد الوثنيين كبيرة جداً ومن غير الممكن حملهم على اعتناق الإسلام أو القضاء عليهم. لكن عُدَّت مكانة الطّرفين مساوية

(1) القرآن، السّورة 22، الآية 17: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصّابئين والنّصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة».

للمسيحيين واليهود، ولم يُعِر أحد اهتماماً معيّناً لإعادتهم إلى مرتبتهم المتوسطة التي فقدوها. وبهذا أصبح المجتمع في أنحاء العالم الإسلامي منقسماً ببساطة إلى مؤمنين وكفرة، المسلمين من ناحية وأهل الذّمّة من ناحية أخرى.

بموجب العهد الذي وُجد بين أهل الذّمّة والحاكم المسلم، يتعهّد الحاكم بالحفاظ على حياتهم وحرّياتهم وإلى حدٍّ ما أملاكهم، ويسمح لهم بممارسة شعائرهم. بالمقابل يتوجب على الذّمّيين دفع الضّريبة الخاصّة بهم، المسمّاة بالجزية، وضريبة الأرض التي أُطلق عليها اسم خَراج *Ḫarâc*، وقبول الرّضوخ لبعض القيود التي تميّزهم كطبقة أدنى من طبقة الرّعايا المسلمين. وهذه القيود كانت متنوّعة الأشكال، ففي المقام الأول، كانت مرتبة الذّمّيين أدنى قانونياً من مرتبة المسلمين: على سبيل المثال، لم تكن شهادتهم مقبولة ضدّ المسلمين في محكمة القاضي؛ والمسلم الذي يقتل ذمّياً لا يعاقب بالموت؛ ولا يُسمح لذمي بالزّواج من امرأة مسلمة، بينما يُسمح لرجل مسلم بالزّواج من امرأة من أهل الذّمّة. ومن النّاحية الأخرى، توجّب على الذّمّيين ارتداء ثياب معيّنة، وبهذا يصبح من غير الممكن الخلط بينهم وبين المؤمنين الحقيقيين، كما مُنعوا من امتطاء الخيل أو حمل السّلاح. وأخيراً، بالرّغم من أن كنائسهم يمكن أن تحوّل إلى مساجد، فلا يسمح لهم بناء أخرى جديدة. وأقصى ما بلغوه هو السّماح لهم بترميم تلك التي طالها الخراب[1].

كانت حركة التّوسّع التي أدّت إلى تشكيل الإمبراطورية العُثمانية تشبه من نواحٍ عدّة الحركة الأخرى التي كانت قد قادت إلى تأسيس الخلافة، أول دولة إسلامية عظيمة. نتج عن الحركتين كلتيهما ضمّ أراضٍ واسعة تابعة لسيطرة المسيحيين إلى حظيرة الإسلام، وبهذا قدّمت للحكام المسلمين عدداً هائلاً من الرّعايا من أهل الذّمّة المسيحيين. ولكن كانت الدّيانتان المسيحية والإسلامية قد تغيّرتا في الفترة الفاصلة بينهما. لقد انقسمت المسيحية بالهوّة الكبيرة بين الكاثوليك والأرثوذكس.

---

(1) الموسوعة الإسلامية مادة «ذمّيون»؛ A. S. Tritton «الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين» (أوكسفورد 1930)، ص 5-17.

وتغيّر الإسلام، كما رأينا، بتأثيرات الحركات الصّوفيّة. وضعت هذه الانقسامات الأرثوذوكس في موقف مشابه لما حصل للمسيحيين الذين فوجئوا بالفاتحين المسلمين الأوائل. وكان معظمهم في سوريا وبلاد الرّافدين ومصر بعيدين عن الدّين بأشكال مختلفة، فهناك النّساطرة الذين يقولون بألوهية وبشرية المسيح، وهم بذلك معادون للكنيسة الأرثوذوكسية - الكاثوليكية[1]، تماماً كما أصبح الأرثوذوكس لاحقاً معادين للكاثوليك. في الحالتين معاً، تقبّل عدد كبير من المسيحيين أن يكونوا من أهل الذِّمّة لأن ذلك منحهم وسيلة الهروب من أولئك الذين نعتوهم بالهرطقة. ومع نهاية القرن الخامس عشر صارت حدود الفتح العُثماني في أوروبا مقاربة بشكل أو بآخر لحدود الأرثوذوكس. وبقي المجتمع الأرثوذوكسي المُسكوڤي وحده خارج تلك المناطق. وبالرّغم من أن قياصرتها كانوا يعدُّون أنفسهم منذ البداية ورثة للبيزنطيين[2]، فلم تكن مملكة المُسكوف Muscovy خلال الفترة الأولى للإمبراطورية قوية كفاية لجذب انتباه الأرثوذوكس داخلها.

أما موقف العُثمانيين الأوائل تجاه غير المسلمين، فقد حاربوهم وتغلّبوا عليهم، ويبدو الأمر بعيداً عن أفعال المسلمين التّقليديين، كما أنه يشابه، وبغرابة كافية، موقف المسلمين الأوائل لدى فتحهم لسوريا، الذين تعاملوا مع غير المسلمين بطريقة أفضل وكانوا أصحاب فكر أكثر انفتاحاً ممن خلفهم. كان الفاتحون العُثمانيون، مثل العرب، مدفوعين بشكل كبير بدوافع الفوز بالسّلطة وأمل الحصول على أراضٍ جديدة وغنائم كثيرة، لكن كان هناك دافع ديني أيضاً، وكانت الأفكار الدّينية الأكثر انتشاراً بينهم ذات طابع باطني - صوفي. عزمت الصّوفيّة في تلك الفترة على وضع الدّيانات ضمن سويّة واحدة، أما الباطنية فقد قام موقفها على صبغ أفكارها بطابع ونكهة شبه مسيحية. ولهذا فمن غير المفاجئ أن تكون العلاقات بين المسلمين والمسيحيين خلال القرون الأولى للحكم العُثماني أكثر صدقاً ووفاءً مما كانت عليه في عهد السّلالات السُّنّية

(1) في مصر على سبيل المثال، قام الموحّدون الأقباط بمساعدة العرب في فتحهم لذلك البلد. الموسوعة الإسلامية مادة «قبط».

(2) تزوج القيصر إيڤان الثّالث من ابنة قسطنطين التّاسع، الإمبراطور الأخير.

التي حكمت من قبل[1]، أو التي حكمت في الفترة اللّاحقة لتحوُّل السّلاطين إلى المذهب السُّنّي الأصولي. وبهذا تلقّت الحملات العُثمانية الأولى دعماً من العديد من الحلفاء المسيحيين، وتزوّج العديد من السّلاطين الأوائل أميرات من أصل مسيحي. علاوة على ذلك، وخلال فتح بلاد البلقان، اعتنق عدد كبير من المسيحيين الإسلام بالرّغم من أن هذا ليس دليلاً كافياً على حُسن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وإن كان فعلياً يشير إلى ذلك إلى حدٍّ ما، بما أنه يظهر أنّ مسألة اعتناق الإسلام - إذا أردنا أن نحكم من خلال الأعداد الكبيرة التي قامت بذلك - كانت أقل قسوة في هذه المرحلة ممّا أصبح عليه الوضع بعد ذلك عندما منع المسلمون المتشدّدون أيّة تسوية في مسألة الاعتقاد والإيمان. في الحقيقة لو أنّ الأمور عادت لما كانت عليه أو لو لم توجد مظاهر الأصولية أساساً، لكان من الممكن لتقديس الأضرحة والرّموز الدّينية المشتركة من قبل أتباع الدّيانتين أن تؤدّي في نهاية الأمر إلى زوال الخلافات وتطور ديانة واحدة متناغمة - مسيحية صوفيّة.

يبدو أن العودة إلى أصولية الإسلام قد حصلت بعد تولي محمّد الأول شؤون السّلطنة - وقد تجلّت بقمع الثّورة الباطنية - وبسبب ابتعاد وانعزال السّلاطين بشكل متزايد عن أنصارهم الأصليين، والذي كان من أحد نتائجه تأسيس نظام الدّوشِرمه[2] *devşirme*. هذا النّظام، الذي جنَّد صغار الشّبّان المسيحيين للخدمة في قصر السّلطان وفي الجيش، قد سبَّب دون شك بداية حقد أهل الذِّمّة تجاه أسيادهم المسلمين. ولكن في الحقيقة شكلت الدّوشِرمه مدخلاً لأعلى المناصب في الدّولة. وخلال القرنين الخامس عشر والسّادس عشر تولّى هذه المناصب عبيد السّلطان الذين اعتنقوا الإسلام بشكل حصري، ومعظمهم من الذين كانوا قد جُنّدوا وفقاً لنظام الدّوشِرمه. وفي أغلب

(1) عن الشّعور المتناقض للغازين في الأناضول (الذين نشأت منهم الدّولة العُثمانية) تجاه السّكان المسيحيين انظر P. Wittek «نشوء الإمبراطورية العُثمانية» (لندن 1938) ص 28-29، 43؛ وعن موقفهم تجاه السّلاچقة انظر O. Turan «الحكام السّلاچقة ورعاياهم غير المسلمين» في *Studia Islamica* ج 1 (باريس 1953) ص 65-100.

(2) تلفظ بالتركيّة: دِڤشِرمِه. (أحمد)

الأحيان كان هؤلاء الضّباط والموظفون يستخدمون نفوذهم لمساعدة أقربائهم من الذِّمّيين. وما حدث في تلك الفترة حفّز الطّامحين من أهل الذِّمّة بالانتساب لخدمة السّلطان، وقد أصبح هذا شائعاً بدرجة كبيرة، فقام العديد من الأهالي بتدبير وسائل ليقع الاختيار على أبنائهم حتى ولو لم يكونوا مؤهلين لذلك، وأصبح عامّة النّاس الذين ولدوا مسلمين يستاؤون من إقصائهم عن إدارة شؤون الدّولة. وبهذا أعقبت الفترة الأولى التي سمحت بتواجد صداقة وعلاقات وطيدة بين المسلمين على اختلافهم والمسيحيين، فترة أخرى تعادل فيها نفوذ المسلمين والذِّمّيين في الإمبراطورية فتمكّن الذِّمّيون بالولادة من الوصول إلى مناصب عُليا في هذه الدّولة المسلمة[1].

لقد تحدّثنا حتى الآن عن الذِّمّيين، على الأقل المسيحيين منهم، كما لو أنهم شكلوا مجتمعاً واحداً، لكن الأمر لم يكن كذلك. في الواقع كان كل ما ذكرناه عن الدّوشِرمه على سبيل المثال، والدّور الذي لعبه الذِّمّيون من حيث المولد في الدّولة خلال أيّامها المزدهرة، يشمل فقط المجتمع الأرثوذوكسي، بل يشمل جزءاً من هذا المجتمع. ولكن في العهود الأولى كان غالبية الذِّمّيين ينتمون لهذا المجتمع؛ وكان موقف عامّة المسلمين والحكومة تجاه الذِّمّيين الآخرين وحتى في فترة لاحقة، يُحدّد من خلال موقفهم نحو الأرثوذوكس.

سيظلّ التّاريخ يذكر أنّ العُثمانيين سيطروا على الأراضي الرّئيسية التي شكّلت إمبراطوريتهم القوية بالتّرتيب التّالي: الزّاوية الشّماليّة الغربية من آسيا الصّغرى؛ معظم شبه جزيرة البلقان؛ بقية آسيا الصّغرى؛ القسطنطينية؛ وسط وجنوب اليونان؛ سوريا؛ مصر؛ والحجاز. يمكن القول هنا أنه بينما كانت جميع هذه الأراضي، باستثناء الحجاز، خاضعة سابقاً لسيطرة المسيحية، فقد ابتدأت الفتوحات في جزء من هذا الأراضي وامتدّت لاحقاً إلى قسم كان خاضعاً بالأساس للحكم الإسلامي لمدة حوالي ثلاثمئة عام، ثم أضيفت البقية في النّهاية، مع الأخذ بعين الاعتبار الفترات الفاصلة للحملات الصّليبية، إلى سيطرة المسلمين منذ القرن السّابع. لقد تواجد العديد من المجتمعات

(1) هذا بالطّبع لا ينطبق على الوظائف الدّينية.

المسيحية في الإمبراطورية العُثمانية وهي في أوج قوتها، بسبب أنّ جزءاً من القاطنين المسيحيين لهذه المناطق كانوا قد خضعوا لحكم المسلمين سابقاً أكثر من غيرهم، وأنّ الكنيسة في الشّرق كانت عبارة عن كتلة من الأفكار المتعارضة، والسّبب الأخير يقوم على أن المهمّات التّبشيرية الأولى كانت متعاطفة نوعاً ما تجاه مسألة تقديم المنح للكنائس المحلّية التي تمتّعت بطقوس مختلفة عن الطّقوس المعروفة لدى الأرثوذوكس. كانت سياسة السّلاطين تجاه كل من هذه المجتمعات تُحدّد من خلال الظّروف التي تمرّ بها الإمبراطورية أثناء مسيرة حكمها. وبما أن هذه السّياسات كانت ثابتة من أجل إيجاد صيغة موحّدة، فقد أظهرت بعض التّردّد في تنفيذها بشكل فعلي. وبهدف العودة إلى تلك الأسباب نقترح تفصيل وشرح المراحل الثّلاث المختلفة التي عايشتها مجتمعات الذِّمّيين. أولاً، يجب الأخذ بعين الاعتبار المرحلة التي كانت فيها الإمبراطورية مؤلفة فقط من الرّوملي والأناضول، ثم بعد ذلك المرحلة التي ضمّت فيها البلاد «الناطقة بالعربية»، وأخيراً المرحلة التي بدأت فيها الإمبراطورية بالتّدهور والانحدار.

قبل البدء بهذا، يجب علينا التّوقف قليلاً لتوضيح حقيقة أن الحكومة العُثمانية تعاملت مع الذِّمّيين على اختلافهم كأفراد ضمن مجتمع، وليس كأشخاص. وكان ذلك نتيجةً تعود بشكل جزئي للتّركيبة العامة للمجتمع العُثماني، والذي كان في الأساس «مشتركاً»، وأيضاً بسبب طبيعة الشّريعة. فمن الصّحيح أن الشّريعة قد نظّمت العلاقة بين الذِّمّيين والمسلمين كأفراد، بالإضافة إلى علاقتهم مع الدّولة، لكن طبيعة الشّريعة الدّينية قامت على التّمييز بين الذِّمّيين والمسلمين، ولا يمكنها الاهتمام بعلاقات الذِّمّيين فيما بينهم. وبهذا كانوا خارج نهجها الذي يهتم فقط بالمسلمين - باستثناء ما يتعلق باتصالهم وعلاقاتهم مع غير المسلمين - أو ما يتعلق بموافقة الذِّمّيين على أن يُحاكموا وفقاً لرؤى الشّريعة. وبهذا، اعتبر جميع التّابعين لكل من الدّيانات المختلفة بأنهم يشكلون مجتمعات قبلت أن تخضع لمجموعة من الحرّاس الحريصين على حماية تقاليدهم المقدَّسة. يتعيّن على الأفراد الذِّمّيين الالتزام بما

يأمر به الحاكم المسلم وذلك بما يتناسب مع القواعد التي أشرنا إليها سابقاً، ولكن بالنّسبة للمسائل الأخرى على الحاكم التّعامل مع كل فرد من مجتمع الذِّمّة كجماعة متكاملة: في مثل هذه العلاقات تمَّ تمثيل هذا المجتمع من قبل هيئة قيادية معيّنة من الكنيسة - البطاركة أو الأحبار؛ ويملك هؤلاء بالمقابل دعم الحاكم في فرض النّظام بين رعاياهم. باختصار، توقفت مكانة الفرد الذِّمّي على انتمائه إلى جماعة محميّة.

يسمَّى مجتمع كهذا «مِلّة» (بالتّعبير العُثماني مِلّت *millet*)[1] ويلقّب المسؤول عن المجموعة أمام الحكومة لإدارة شؤونها مِلّت باشي *Millet Başı*. ورغم أن بعض التّفاصيل الإدارية (وربما المغزى من وراء هذا اللّقب) كان من ابتكار العُثمانيين، فإن النّظام بذاته لم يكن كذلك. تعود جذوره إلى الاستخدام الذي كان شائعاً في الإمبراطوريات الرّومانية وإمارات القرون الوسطى وذلك من خلال السّماح لمجتمعات رعاياها بالحفاظ على قوانينها الخاصّة وتطبيقها فيما بينهم بإشراف عام من قبل سلطات مختصة مسؤولة أمام السّلطة الحاكمة. خلال حكم الملوك السّاسانيين في فارس قبل الإسلام، كان القيام بشؤون كاثوليكوس Catholicos (بطريرك جامع) الكنيسة النّسطورية يتمّ بشكل رسمي من قبل رئيس أساقفة جميع المسيحيين في الإمبراطورية[2]، وحافظ خلفاؤه على نفس السّلطات القانونية في عهد الخلفاء لاحقاً، ويوجد الكثير من الأدلة على ذلك منها وثيقة تعيين كاثوليكوس

(1) الكلمة العربية (مِلّة *milla*) مشتقة كما يبدو من السّريانية (ملتا *meltâ*)، واستخدمت في القرآن بمعنى «دِين» (وبشكل خاص في عبارة مِلّة إبراهيم، أي دين إبراهيم) وحافظت على دلالتها في الاستخدام العربي اللاحق. لكن المعنى المجرّد لكلمة «دِين» لا يمكن فصله بشكل واضح عن مجموعة أتباعه، فهي تشير أيضاً إلى «الجماعة الدّينية»، وفي أدب القرون الوسطى الإسلامي تستخدم بشكل خاص لتشير إلى الدّين والمجتمع الإسلامي للتّمييز عن أهل الذِّمّة أو المجتمعات التي تعيش تحت حماية المسلمين، انظر الموسوعة الإسلامية. يبدو أن الاستخدام العُثماني لهذه الكلمة كان مبتكراً. والاستخدام الحالي لكلمة مِلّت بالتُّركيّة بمعنى «أمّة» يعود فقط إلى القرن التّاسع عشر.

(2) انظر ملاحظات W. A. Wigram (مدخل إلى تاريخ الكنيسة النّسطورية» لندن 1910، ص 95-96) حول مجمع إسحاق الكنسي the Council of Isaac الذي يعود إلى عام 410 م.

نسطوري عام 1138[1]، ووجود الكثير من كتب القانون للمجتمعات المسيحية على اختلاف أنواعها[2]. وكان المجتمع اليهودي (أو بالأحرى المجتمعات اليهودية، إذ كان الرّبّانيون Rabbanites والقرّاؤون Karaites منفصلين) تدار بشكل مشابه من قبل الحبر الأعظم في بغداد ولاحقاً في القاهرة[3]. وفي الإمبراطورية البيزنطية كان للأرمن في القسطنطينية تنظيم مشابه[4]، وكذلك الأمر بالنّسبة لليهود.

وبهذا كانت معالجة أمور المجتمعات غير المسلمة تتمّ وفقاً للشّريعة، التي رغم تأثرها بمواقف المسلمين تجاههم، فقد حافظت بشكل عام على مبدئها الثّابت. من المهمّ في جميع الأحوال، وبهدف توضيح سوء الفهم الذي يحدث في أغلب الأحيان في هذا الموضوع، أن نميّز بين الوضع القانوني واستقلال الحكم لدى الذّمّيين، أي المجتمعات غير المسلمة الخاضعة لحكم المسلمين، وبين الأعمال اللّاحقة بمنح الحق للتّجّار الأجانب (القادمين من مجتمعات غربية) بتنسيق مجتمعات خاصّة بهم وهم ليسوا من رعايا الحاكم المسلم. فهؤلاء تمّ وصفهم في الشّريعة بكلمة المُستأمِن *musta'min* (أي الشّخص الذي مُنح الأمان)، وكانت مكانتهم خلال القرون الأولى للإسلام موازية للذّمّيين. ولكن منذ القرن الثّاني عشر وصاعداً تمّ تصنيف مجتمعات التّجّار وجعلها تابعة للسّلطات القانونية للقنصليات الخاصّة ببلادهم، مع التّمتّع بمزايا خاصّة فيما يتعلق بأمور الضّرائب والرّسوم

---

(1) دراسة من قبل H. F. Amerdoz في 1908 *J.R.A.S.* ص 449-452 (النص ص 467-470)؛ انظر أيضاً A. S. Tritton «الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين» ص 86-88. تشير الوثيقة المذكورة إلى منصبه «ككاثوليكوس المسيحيين النّساطرة في بغداد وباقي أراضي الإسلام، وهو رئيسهم ورئيس الآخرين من يونان ويعاقبة وملكيين في جميع الأراضي»، مع مهمّة «إدارة شؤونهم ووضع سياستهم وإحلال العدالة بين القوي والضّعيف».

(2) انظر *«Raccolta di Scritti»* C. A. Nallino ج 4 (روما 1942) ص 546-581؛ Graf «*Ges-ch. d. christlinchen arabischen Literatur*» المجلد 2 (الفاتيكان 1947).

(3) تريتون Tritton ص 96-97؛ انظر أيضاً R. J. H. Gottheil «الذّمّيون والمسلمون في مصر» في «*Old Testament and Semitic Studies in Memory of William R. Harper*» المجلد الثّاني (شيكاغو 1908). من أجل المحاكم اليهودية في الإمبراطورية السّاسانية انظر S. Funk *«Die Juden in Babylonien»* المجلد الأول (برلين 1902).

(4) انظر S. Runciman «الحضارة البيزنطية» (لندن 1933) ص 93، 289.

الجُمركية وفقاً للعقود والاتفاقيات المُبرمة مع حكوماتهم. كانت هذه الاتفاقيات تدخل ضمن نطاق «القانون» أكثر من خضوعها للشّريعة، وفي الحقيقة، تمَّ إهمال آراء المذاهب القانونية في العديد من النّقاط، وأهمّها هو الاتفاق بوجوب حضور المُدَّعي المسلم الجلسات القضائية في محاكم القنصلية. من الواضح أن أصل هذه الاتفاقات وُجد بسبب ازدياد ونمو العلاقات التّجارية مع دول المدن الإيطالية؛ ومن البديهي أن اتفاقيات كهذه مع الحكّام المسلمين عُقدت أيضاً مع الأباطرة البيزنطيين والدّول الصّليبية، ويبدو أنهم اتبعوا نموذجاً واحداً لذلك النّوع من العلاقات[1].

من الممكن لنا هنا أن نقوم بنوع من التّخمين، حتى في حال عدم امتلاكنا دليلاً واضحاً، أن السّلاطين العُثمانيين لم يقدِّموا نظام الملّة في الإمبراطورية فقط عندما تمكنوا من الاستيلاء على القسطنطينية، لكنهم بدأوا تطبيق مبادئه على المجتمعات غير المسلمة التي خضعت لحكمهم قبل تلك الفترة. وتوجد دلائل كافية ولو أنها متفرّقة نوعاً ما، عن التّاريخ السّابق لتؤكد هذا الأمر فيما يخص كلاً من الأرثوذوكس[2] واليهود[3].

وفقاً لوجهة النّظر العُثمانية كانت شبه جزيرة البلقان وآسيا الصّغرى مأهولتين أساساً بثلاثة أنواع من الذِّمّيين: الأرثوذوكس والأرمن واليهود. وقد كان العُثمانيون على حق عندما قاموا بالتّفريق بين الأرثوذوكس والأرمن، فقد كانت الكنيسة الخاصّة بالأرمن، التي كانت مستقلّة منذ زمن بعيد كمؤسّسة دينية، تعتقد بألوهية وبشرية المسيح، وهي بهذا بعيدة جداً عن الإيمان الصّحيح بالنّسبة للأرثوذوكس: وفي الحقيقة، كانت الاعتقادات الدّينية للكنيسة الأرمنية من وقت لآخر تأتي وبشكل كبير كردّ فعل ينبع من الكراهية للأرثوذوكس. في هذه المرحلة، سنوضح موقف العُثمانيين والنّهج الذي اتبعوه فيما يخصّ تلك المجتمعات الثّلاثة.

---

(1) من أجل مناقشة التّطوّر القانوني لوضع الأجانب في القانون الإسلامي انظر W. Haffening *«Das islamische Fremdenrecht»* (هانوفر 1925)، م. خضوري «الحرب والسّلام في قانون الإسلام» (بالتيمور 1955).

(2) انظر المراجع المذكورة من قبل Bréhier في *Camb. Med. Hist.* ج 4 ص 625.

(3) G. Young *«Corps de Droit ottoman»* ج 2 ص 123-125.

نبدأ بالأرثوذوكس فنقول إن معظم المناطق التي وجدوا بها كانت تتبع منذ فترة طويلة لسلطة بطريركية القسطنطينية[1]. ولكن منذ بداية تأسيس شبه جزيرة البلقان كان القسم الأكبر منها قد تشكّل عرقياً من الغزوات المتلاحقة للبلغار والسّلاف، لكنهم لم يعتنقوا المسيحية حتى بداية القرن التّاسع. وباستثناء اليونان، مع ضمّ تراقيا Thrace، كانت المنطقة الوحيدة في شبه الجزيرة التي حافظ سكانها على نقاء أصولهم هي ألبانيا، وبالرّغم من أن الجزء الجنوبي لذلك البلد قد أصبح تحت سيطرة الأباطرة البيزنطيين، فقد خضع الشّمال لرؤساء قبائل من أصل صربي، كانوا قد استقرّوا في الطّرف الشّمالي الغربي لشبه الجزيرة في القرن السّادس[2]. قام أمراء صرب آخرون في تلك الفترة بمدِّ سيطرتهم باتجاه الجنوب الشّرقي مع إعلانهم الولاء للقيادة البيزنطية. ولكن القسم الأكبر ممن ركب موجة التّغيير الدّيني في ذلك الوقت كانوا من أصحاب النّفوذ البلغاريين، الذين اندمجوا في نمط الحياة السّلافي حتى أنهم أهملوا لغتهم الأصلية. تعاظم نفوذ الإمارة البلغارية الأولى في تلك الفترة حتى نهاية القرن التّاسع فامتدّت من الدّانوب إلى تراقيا، ومن البحر الأسود إلى البحر الأدرياتيكي. وعندما اعتنق القيصر بوريس المسيحية عام 864، أصرَّ على استقلالية الكنيسة البلغارية، وبعد ذلك تمّت ترقية رئيس الأسقف الخاص بها إلى رتبة بطريرك. علاوة على ذلك، حدث التّغيير الدّيني لكل من البلغار والصّرب بفضل إرشادات القديسين كيريلّوس Cyril وميثوديوس Methodius، اللذين منحا كنيستيهما صبغة من الطّابع السّلافي الموجود في مقدونيا[3]؛ ومع أنّ شبه الجزيرة خضعت مع بداية القرن الحادي عشر لحكم البيزنطيين، باستثناء شمال ألبانيا، فقد سُمح للبطريركية البلغارية ولتلك الصّبغة المُميّزة بالبقاء. تغيّر مركز البطريركية في تلك الفترة بشكل مستمرّ بسبب الضّرورات

(1) الموسوعة البريطانية مادة «Orthodox Eastern Church».

(2) انظر المصدر السّابق مادتي «Albania» و«Servia».

(3) المصدر السّابق مادة «Roman Empire, Later». يمكن ملاحظة أن البلغار فضّلوا الأرثوذوكسية على الكاثوليكية، ويعود ذلك بشكل كبير إلى دوافع سياسية، وخلال المصالحة التي تمت لاحقاً بين القرنين التّاسع والحادي عشر تمّ اعتراف البابا بإمبراطور البلغار وبطريركهم. انظر Steen de Jehay «من الوضع القانوني للرّعايا العُثمانيين غير المسلمين» (بروكسل 1906) ص 148.

السّياسية، لكنه في النّهاية استقر في أوكريدا Ochrida غرب مقدونيا[1]. وفي نهاية القرن الثّاني عشر، تمّ تأسيس إمارة بلغارية ثانية في الشّرق عاصمتها ترنوڤو Trnovo، ونتج عن هذا تشكيل بطريركية منافسة مستقلّة يقع مركزها في تلك المدينة[2]. أخيراً، شهدت بداية القرن الرّابع عشر ازدهاراً مفاجئاً وقصير الأمد للإمارة الصّربية التي أنشأ ملكها ستيفان دوشان Stephan Dushan بطريركية أخرى في إيپك[3] Ipek. وفي عهد الفتح العُثماني، احتوى القسم السّلافي للكنيسة الأرثوذوكسية ضمن أراضي السّلطان ما لا يقل عن ثلاث بطريركيات مستقلّة في أوكريدا وترنوڤو وإيپك.

لم تكن هذه الكنائس، رغم أنها تتمتّع بصبغة سلافية، منفصلة عن الكنائس الأرثوذوكسية اليونانية بخلافات مذهبية. لكنها تشكّلت بنتيجة الحركات والاختلافات العرقية من جهة والعائلية الملكية من جهة أخرى، وبهذا أصبحت مراكز تغذّي شعور الانتماء القومي. لهذه الأسباب مجتمعة قام محمّد الفاتح بإعادة حساباته تجاه ما يتعلّق بسياسته مع الكنيسة الأرثوذوكسية ككلّ، فأخضع جميع تابعيها دون استثناء لسلطة البطريركية المسكونية Oecumenical. أبطلت بطريركية ترنوڤو، أما تلك الخاصّة بأوكريدا وإيپك فقد تمّ الحفاظ عليهما، مع طقوسهما السّلافية، تحت سيطرة القسطنطينية[4].

تمّ تفعيل عملية الدّمج تلك مباشرةً بعد فتح القسطنطينية عام 1453، وأصبحت قابلة للتّحقيق. وبما أن السّلاطين لديهم رعايا أرثوذوكس يفوق عددهم رعايا الأباطرة، فقد

---

(1) تحديداً في ولاية موناستير Monastır.

(2) تقع أوكريدا خارج حدود الإمبراطورية الثّانية، Steen ص 150. انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Bulgaria» و«Ochrida».

(3) الواقعة في مكان عُرف فيما بعد باسم «سنجق نوڤيبازار» (بالتُّركية *Yeni Pazar*). انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Ipek» و«Servia». عُيِّن أول بطريرك عام 1351 لكن لم يعترف البطريرك المسكوني بها كنيسة مستقلّة إلا في عام 1376. Steen ص 175. وكانت كنيسة مونتينيغرو تابعة لهذه البطريركية. المصدر السّابق ص 180.

(4) الموسوعة البريطانية مادة «Bulgaria»؛ انظر ستين Steen ص 152.

توجّب عليهم الاهتمام بشؤونهم من خلال رؤساء الأديرة المحلّيين[1]. الآن، ومع وجود البطريرك تحت خدمة وأمر السّلطان، قام الفاتح بتنظيم الكنيسة الأرثوذكسية بكاملها كمِلّة تخضع لسلطة البطريرك وسمّيت هذه الملّة روم مِلّتي *Rûm milleti*، حيث تشير كلمة (رُوم) بالاصطلاح الإسلامي إلى «رُومية الشّرقية» أو «بيزنطة». تمّ تنصيب البطريرك بكلّ الاحتفالات الرّسمية التي تقام في غياب الإمبراطور، ومُنح رتبة الپاشا بثلاثة أطواغ[2]، وسُمح له بإنشاء محكمة وسجن خاضعين لسلطته الخاصّة في حيّ الفنار، مع جميع الصّلاحيات المدنية غير المحدودة فيما يخصّ مسؤوليته عن الذّمّيين التّابعين لكنيسته[3]. حتى في قضايا الضّرائب، وبالرّغم من إشراف

---

(1) انظر *Camb. Med. Hist.* ج 4 ص 625.

(2) غيزه F. Giese انظر «Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich» في «*Der Islam*» ج 19 ص 274.

(3) لا توجد سجلات موثقة بشأن المنح الرّسمي للنّفوذ والامتيازات للبطريرك الجديد غينّاديوس Gennadius، الذي عيّنه السّلطان بعد بضعة أشهر من الفتح - بالرّغم من أنه على ضوء ما ذُكر سابقاً فإن الأمر برمته لا يقبل النّقاش. لقد أخضع الدّكتور أ. كارلتون (في بحثه *supra* ص 208 رقم 1) الأدلة المعاصرة للمؤرخين اليونان جورج فرانتزس George Phrantzes وماركوس كريتوبولوس Marcus Critobulus بالإضافة إلى المؤرخ التُّركي عاشق پاشا زاده Âşikpaşazâde (المتوفى عام 1477)، لتمحيص دقيق. وعلى ضوء هذه الدّراسة تحتوي النّسخة المقدّمة من قبل فون هامر (*Ges d. osmanischen Reichtes* ج 1 ص 426-428) على تفاصيل مضطربة، بينما تحتوي التّرجمة المزعومة لها من قبل Hellert (تاريخ الإمبراطورية العُثمانية، الطّبعة الثّالثة ج 3 ص 3-5) معلومات خاطئة وإضافات لا مبرّر لها لم يأخذ بها معظم المؤرخين الأوروپيين اللاحقين والأتراك الحديثين فحسب بل اكتسبت عبر الزّمان تزيينات إضافية. انظر أيضاً F. Giese «الإسلام» ج 19 ص 264-277. ومن المثير للشّك إمكان وجود أي وثيقة تلقاها غينّاديوس من محمّد الثّاني من الممكن اعتبارها «عقداً» للحريات والامتيازات بما أن عمل الفاتح يمكن أن يقيد خلفاءه من بعده بشأن العلاقات مع البطاركة. هنالك بعض الدّلائل في الحقيقة تشير إلى أنه خلال حكم السّلطانين سليم الأول وسليمان العظيم كان التّساؤل عمّا إذا كانت القسطنطينية قد استسلمت طوعاً - والتي يمكن بمفردها وفقاً للقانون الإسلامي أن تبرّر منح حقوق الذّمّيين إلى قاطنيها الأرثوذوكس - قد وُجّه إلى السّلطات القانونية وأكده جنديان من الإنكشاريّة نجيا من الحصار؛ انظر Giese ص 273-276 (نقلاً عن كروسيوس «*Turcograeciae*» (بازل 1584) وفتوى شيخ الإسلام أبي السّعود أفندي). كما

موظفين من الباب العالي بالتّعاون مع السّلطات الدّينية المحلّية على مقدار الضّرائب التي فرضت على مجتمع المِلّة بأكمله، فقد بقيت مسؤولية تقسيمها وتوزيعها بين الأفراد والمجتمعات مُلقاة على عاتق البطريرك الذي أشرف على تحصيلها ودفعها للحكومة[1].

أمّا سكان غَلَطة، كونهم ينتمون إلى جنوة، فقد مُنحوا فرماناً خاصاً ضمن لهم حماية ممتلكاتهم وحرية التّجارة والسّفر، مع خضوعهم لدفع ضريبة الخَراج القانونية، وقد أجاز لهم الفرمان التّمتّع بحقوقهم «وفقاً للنّظام الثّابت»[2].

يكفي الكلام عن الأرثوذوكس في المرحلة الأولى. بطريقة مماثلة كان اليهود يشكّلون ملّة أخرى[3]. سمح الفاتح لهم بالاستقرار في إسطنبول، وعيّن الحاخام باشى *Haham Başı*، أو الحبر الأعظم[4]، الذي مُنح سلطات مشابهة لتلك التي مُنحت للبطريرك، على جميع تابعيه في الإمبراطورية. تمتّع الحاخام في الواقع بمكانة تفوقت على مكانة البطريرك وتلت مباشرة مرتبة رئيس العلماء[5]؛ ومن خلال ذلك أصبح موقف اليهود أفضل بشكل عام. كانوا في العهد البيزنطي يعامَلون بطريقة مشابهة نظرياً لمعاملة الذِّمّيين في العهد العُثماني: أعلن جستنيان Justinian أن الخلافات

يمكن الملاحظة حالياً أن اليهود وبعض المجتمعات الأخرى قد تمّت إدارتهم كملة قبل قرون من الاعتراف رسمياً بكونهم كذلك.

(1) ستين Steen ص 84-90، 94.

(2) يعود تاريخ هذه الوثيقة إلى «نهاية الشّهر الخامس من عام 857»، أي بداية حزيران 1453، وبهذا من المحتمل أنها سبقت تاريخ تعيين غيّناديوس كبطريرك.

(3) انظر الموسوعة الإسلامية مادتي «أتراك» و«نصارى». يقدّم ستين Steen ص 92 انطباعاً بأنه حتى نهاية عام 1461 خضع جميع الذِّمّيين إلى سيطرة البطريركية المسكونية. ولم يُعترف باليهود بشكل رسمي كملة حتى عام 1839. G. Young ج 1 ص 143.

(4) الموسوعة اليهودية مادة «Turkey». كان موسى قپصَه لى Moses Kapsalı أول من شغل هذا المنصب، لكن لم يُعرف إن كان تعيينه قد تمّ قبل عام 1461.

(5) المصدر السّابق؛ انظر Yung ج 2 ص 141 وما يليها، وفرانكو «مقالة حول تاريخ الإسرائيليين في الإمبراطورية العُثمانية» *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman* (باريس 1897)، ص 32.

التي تنشأ بين أفراد ملته يجب التّعامل معها وحلّها ضمن محاكم خاصّة بهم، وقد منعهم من الإدلاء بشهادة ضد المسيحيين، كما حرمهم من الحصول على مناصب رسمية أو التّمتّع بدرجات الشّرف العامة[1]. وبهذا نُظر إليهم كأفراد منبوذين يعيشون في المجتمع البيزنطي، الذي شكّل مجتمعهم الخاص جزءاً صغيراً منه فقط. أمّا من النّاحية الأخرى، في المجتمع العُثماني، كانت أعداد مجتمعات الذِّمّيين (قبل فتح البلدان النّاطقة بالعربية) تفوق أعداد المسلمين، وبهذا وبالرّغم من الصّعوبات التي خضعوا لها، فقد تمّت حمايتهم من نظرة الاستنكار الموجهة إلى الأقليات الخارجة عن المجتمع. علاوة على ذلك، كان اليهود قد تمكّنوا من كسب مودّة السّلاطين الأوائل، وقد بدأ مُراد الثّاني تقليداً معيّناً حيث قام بتوظيف أحدهم كطبيب خاص له، كما منح آخرين وظائف مهمّة في البلاط الملكي[2]. ولم يصرّ على جعلهم يرتدون ملابس معيّنة تميزهم، بل سمح لهم بالعيش كما يرغبون[3]. وفي مرحلة لاحقة، عندما تمّ تطبيق المعايير الخاصّة بالسُّنّة على كافة أقسام الحياة العُثمانية، أُرغم اليهود والمسيحيون معاً على الانصياع إلى القوانين الماليّة، وانخفضت مكانتهم جميعاً. لكن في عهد الفتوحات، كانت الشّروط التي سُمح لهم وفقها بالحياة في الإمبراطورية العُثمانية متناقضة وبشكل صاعق مع الشّروط التي فرضت عليهم للعيش والبقاء في الأجزاء المختلفة من الإمبراطورية المسيحية، ولهذا شهد القرن الخامس عشر أعداداً هائلة من اليهود تدفّقت للعيش في أراضي السّلطان[4]. وفي أثناء النّصف الأول من القرن حدث الاضطهاد في بوهيميا والنّمسا وپولندا؛ ولكن كانت الإجراءات المتخذة ضدهم في إسپانيا هي المحفز الأكبر لهذه الهجرة[5]. كانت إسپانيا ولعدّة قرون تشكل

(1) الموسوعة البريطانية مادة «Jews».
(2) فرانكو ص 30.
(3) الموسوعة اليهودية مادة «Turkey».
(4) فرانكو ص 34. انظر Gallanté «الأتراك واليهود» *Turcs et Juifs* (إسطنبول 1932)، ص 24، من أجل رسالة أرسلها في بداية القرن الخامس عشر رابيان ألمانيان إلى أهل بلدهما بعد قيامهما بطلب اللجوء إلى السّلطنة العُثمانية، مادحين فيها جمالها ومزاياها.
(5) فرانكو ص 35 وما يليها.

المركز الأكثر تقدّماً للمجتمع اليهودي، فقام اللّاجئون الذين اختاروا الإمبراطورية العُثمانية ملاذاً لهم بجلب كمّ ثقافي قيّم معهم. وبالتّالي استُقبلوا بحفاوة كبيرة وخصوصاً انّ نفيهم خارجاً كان قد ترافق مع سقوط إمارة غرناطة الإسلامية، وكان بين هؤلاء اللّاجئين العديد من البربر. صرَّح باحث بندقي في القرن السّادس عشر بأن أولئك اليهود ومواطنيهم من المسلمين «قد قاموا بتعليم الأتراك جميع الفنون المفيدة؛ وأنّ القسم الأعظم من الفنون والحرف التّجارية كان بأيديهم»[1]. وبالرّغم من أن هذه المبالغة سخيفة نوعاً ما، فما من شكّ في أن أولئك المهاجرين قد ساهموا بشكل كبير في الازدهار قصير الأمد للحضارة العُثمانية الذي حدث في عهد السّلطان ياوز سليم وسليمان العظيم. في الحقيقة، يبدو أنّ هنالك نوعاً من الودّ لطبيعة اليهود في حضارة الإسلام. وبالرّغم من تصنيفهم ضمن فئة الذِّمّيين غير المُحبّبة، فواقع الأمر هو أنّ المراكز الأكثر ازدهاراً للمجتمعات اليهودية، منذ نشوء الخلافة حتى إلغاء أحياء اليهود في أوروبا، قد تواجدت في البلاد الإسلامية: في العراق أثناء الحكم العبّاسي، وفي إسپانيا خلال فترة سيطرة البربر، وبعد ذلك في الإمبراطورية العُثمانية[2].

لقد وجدت أربع فئات رئيسية لليهود في الإمبراطورية العُثمانية، إذ قُسمت المجتمعات «الأصلية» - أي التي سكنت في تلك البلدان في مرحلة سابقة لحركة النّزوح التي حدثت في القرن الخامس عشر - مذهبياً إلى طائفة الأحبار (الربّانيين) Rabbanites المؤمنين بالتّلمود، وطائفة القرّائين[3] Karaites غير المؤمنين به. كانت طائفة القرّائين قد نشأت في بلاد الرّافدين في بداية الحكم العباسي عندما تنازع مرشّح «زعيم الشَّتات» Exilarch[4] مع الجاعونيم *Geonim*، رؤساء المذاهب الدّينية، الذي سُجن ثم هاجر ليؤسّس كنيساً في فلسطين. يقال إن طائفة القرائين قد تأثرت بتعاليم أبي حنيفة، عالم الدّين والفقيه المسلم، الذي كان «مذهبه» متّبعاً رسمياً في الإمبراطورية

---

(1) ليبير ص 241 - من رومبرتي «شؤون الأتراك» *The Affairs of the Turks*.
(2) S. W. Baron «المجتمع اليهودي» (فيلادلفيا 1945) ج 1 ص 157.
(3) اسم مشتق من الجذر السّامي نفسه بمعنى «يقرأ»، وكذلك كلمة «قرآن».
(4) زعيم الشَّتات Exilarch هو اللقب الممنوح لرئيس جماعة اليهود في بلاد الرّافدين.

العُثمانية – وكان معاصراً وزميلاً في السّجن لمؤسّس طائفة القرّائين. وبغضّ النّظر عن كيفية حدوث ذلك، فقد انتشرت هذه الطّائفة من فلسطين إلى أنحاء مختلفة في آسيا والجنوب الشّرقي لأوروبا، رغم أن عدد أتباعها لم ينافس أبداً عدد الرّبّانيين[1]. صُنّف العديد من المهاجرين الذين قدموا من أوروبا مع الرّبّانيين. أما هؤلاء الذين قدموا من ألمانيا، فقد شكلوا طبقة مستقلّة متميّزة هي «الأشكنازيم» Ashkenazim – الذين يتبعون الفئة الثّالثة وفقاً لتصنيفنا. وكان القسم الرّابع مؤلفاً من اللّاجئين القادمين من إسبانيا والبرتغال، والذين يعرفون باسم «سِفارديم» Sephardim.

سرعان ما وصلت الأخبار إلى المجتمعات اليهودية بأن اليهود مرحّبٌ بهم في الإمبراطورية العُثمانية. وبالاضافة إلى البلدان التي ذكرناها سابقاً، بدأ المهاجرون بالوصول من هنغاريا ومولداڤيا (التي لم تكن عُثمانية بعد) والقِرَم وبعض أنحاء آسيا، من الرّبانيين والقرّائين معاً، والذين لم تكن لقاءاتهم ودّية دائماً. وبشكل مشابه للصّراع الذي حدث بين الرّبّانيين والقرائين، تفجّر صراع آخر عام 1460 بين القرّائين أنفسهم. علاوة على ذلك، عندما وصل السّفارديم ليضاعفوا بدورهم أعداد الملّة، ظلوا مترفّعين عن أبناء دينهم وحافظوا على جماعاتهم وطقوسهم الخاصّة[2]. بل إنهم لم يشكلوا مجتمعاً واحداً فيما بينهم، فانقسموا إلى مجتمعات صغيرة حافظ كل منها على تقاليد وقوانين المكان الذي هاجر منه أفراده في البداية[3]. وبهذا، كانت الاختلافات الدّاخلية بين اليهود عديدة، لكنها رغم ذلك لم تكن لتعيق مسألة دمجهم جميعاً ضمن ملّة واحدة تولّى شؤونها الحاخام باشية. كان جميع الحاخام باشية، باستثناء الأول، يتمّ انتخابهم من قبل عامّة اليهود، ويوافَق عليهم رسمياً من الباب العالي[4].

(1) الموسوعة البريطانية مادة «Qaraites». Graetz «تاريخ اليهود» (ترجمة إنكليزية، لندن 1892) ج 4 ص 291 وما يليها؛ فرانكو ص 33-34؛ بارون ج 1 ص 178.

(2) غريتس Graetz ج 4 ص 415 وما يليها؛ فرانكو ص 38.

(3) غريتس Graetz ج 4 ص 430؛ فرانكو ص 40.

(4) خَلَفَ قبصَه لي بعد وفاته إلياس مزراحي Elias Mizrakhi، غريتس Graetz ج 4 ص 430-431؛ فرانكو ص 45؛ الموسوعة اليهودية مادة «Turkey».

حدث طرد اليهود من إسپانيا أثناء حكم بايزيد الثّاني، خليفة محمّد الفاتح. وكان موقف بايزيد بشكل خاص تجاههم جيداً، حيث قام بإصدار قانون يأمر بحُسن معاملتهم في أراضيه[1]. في الواقع، يبدو أن المسلمين فضّلوا اليهود على المسيحيين كذِمّيين في تلك الفترة، بما أن المسيحيين كانوا يتعاطفون بشكل كبير مع الإمبراطوريات المسيحية[2]. كان المهاجرون القادمون من إسپانيا والپرتغال من المارانيوس *Maraños*، وهم يهود اعتنقوا المسيحية ظاهرياً للحصول على مزايا الانضمام لهذا الدّين أو هرباً من الاضطهاد. ولكن يبدو أنهم عندما وجدوا ملجأً في السّلطنة تخلّوا عن تنكّرهم واندمجوا في جماعات السّفارديم. كانت المراكز الرّئيسية التي استقرّ فيها السّفارديم هي إسطنبول وسالونيكا وأدرنِه ونيكوپوليس في الأقاليم الأوروپية؛ وبورصة وأماسية وطوقات Tokat في الأقاليم الآسيوية. أصبحت إسطنبول في الحقيقة مرفأً لاستقبال القسم الأكبر من اليهود من جميع أنحاء أوروپا؛ وأصبحت سالونيكا بمعظمها مدينة يهودية[3]. صار تعداد أفواج السّفارديم كبيراً جداً وفاق المجموعات الدّينية الأخرى في جميع المدن الكبيرة التّابعة للسّلطنة، وبذلك شكّلوا النّمط أو الإيقاع الخاص لتلك الملّة بكاملها. وكما أشرنا سابقاً، كان الذّمّيون من يهود ومسيحيين في البدايات يتمتّعون بمشاركة المسلمين في الطّوائف الصّناعية والتّجارية: ومن اليهود كان المارانيوس *Maraños* مشهورين بصناعتهم للأسلحة الحربية[4]. اشتغل الآخرون بالأعمال التّجارية الواسعة برّاً وبحراً. وزاد الطّلب على السّفارديم الذين تخرجوا من مدرسة سالامانكا Salamanca الطّبية ليعملوا كأطباء؛ وكانت المكانة التي تمتّعوا بها لغاية عام 1700 بفضل نفوذ أطباء البلاط الملكي[5]. أخيراً، تمّ توظيف اليهود بأعداد كبيرة كمترجمين بحكم علاقاتهم مع الأوروپيين

(1) غريتس Graetz ج 4 ص 390.
(2) غريتس Graetz ج 4 ص 428.
(3) غريتس Graetz ج 4 ص 430، 433، 434؛ فرانكو ص 40-41.
(4) فرانكو ص 39.
(5) يونغ Young «*Corps de Droit ottoman*»، ج 2 ص 142. فرانكو ص 46، وب. لويس «The privilege granted by Mehmed II to the Physician»، *B.S.O.S.* ج 14 ص 550 وما يليها.

ومعرفتهم بلغاتهم[1].

ننتقل الآن الى المجتمع الثّالث، الأرمن. لم يتمّ الاعتراف بالأرمن رسمياً كملّة حتى عام [2]1461. وكان الباب العالي قد واجه تجاههم مشكلة لم يواجهها في حالة الأرثوذوكس أو اليهود، كان البطريرك أبرز ممثل ديني للكنيسة الأرثوذوكسية[3]، ولم يكن لليهود مسؤول ديني عالمي يُعدّ بذاته هو الأعلى، أما الكنيسة الأرمنية، فقد كان لها رئيس لم يكن مقيماً ضمن حدود الإمبراطورية العُثمانية. في الحقيقة كان وضع الأرمن مشابهاً لوضع الأرثوذوكس قبل فتح القسطنطينية.

كانت الكنيسة الأرمنية، كما ذكرنا سابقاً، تقول بألوهية وبشرية المسيح، وبهذا فهي كافرة مهرطقة في نظر الأرثوذوكس[4]. كانت تسمّى عادة «الكنيسة الغْريغوريّة» Gregorian (لتمييز رعاياها عن أبناء وطنهم الآخرين التّابعين لكنيسة روما)، وقد لُقّبت بذلك تيمناً بمؤسّسها من القرن الثّالث غْريغوريوس المنوّر the Illuminator[5]. في البداية كان نفوذها قوياً للغاية، ليس فقط في أرمينيا ولكن أيضاً في أرجاء المنطقة الواقعة في جنوب سلسلة جبال القفقاس Caucasus، وكانت كنائس جورجيا وآرّان Arrân مدينةً بوجودها لها ومعتمدة عليها. لكن الأولى تحوّلت إلى الأرثوذوكسية في القرن السّادس، أما الأخرى فقد هُدمت بالكامل خلال الغزو السّلجوقي في القرن الحادي عشر. في بداية القرن ذاته، كانت مملكة أرمينيا المستقلّة قد ضُمَّت إلى الإمبراطورية البيزنطية، ووافق بعض أمراء سلالة بغْراتيد Bagratid الحاكمة

---

(1) غريتس Graetz ج 4 ص 429-430؛ فرانكو، المصدر السّابق.

(2) ليبيير ص 34، حاشية؛ G. Young ج 2 ص 73 وما يليها.

(3) بالرّغم من أنه ليس الرّئيس الأعلى لها.

(4) رغم أن السّلطات الخاصّة لكل من هذه الكنيسة والكنيسة اليعقوبية أنكرت أن عقيدتها أوطاخيّة Eutychian. وقد أشاروا إلى أن تفسيرهم لطبيعة المسيح هو تفسير ديوسقوروس Dioscorus، أي أن الطّبيعتين غير البشريتين للمسيح قد توحدتا في طبيعة بشرية واحدة. Steen ص 32، 45.

(5) تمّ استخدام اسم غْريغوريان منذ صلح توركمانچاي (1828) the Peace of Türkmençay، كما استخدم هذا اللقب من قبل الحكومة الرّوسية. Steen ص46.

على مبادلة ممتلكاتهم الخاصّة بأراضٍ في كپادوقيا Cappadocia وكيليكيا Cilicia، ووُضعت الثّانية تحت السّيطرة المباشرة للقسطنطينية من أجل تقوية الحدود الشّرقية للإمبراطورية ضد الهجمات التُّركيّة. ترافقت مبادلة الأراضي هذه مع هجرة عدد لا بأس به من الأرمن إلى جنوب آسيا الصّغرى، وفي النّهاية تأسّست مملكة أرمينيا الصّغرى. ومنذ ذلك الحين، وُجد مركزان أرمنيان: أحدهما في منطقة طوروس، والآخر في جبال شرقي الأناضول.

كان المقر الأساسي لكاثوليكوس الأرمن في إچميادزين Echmiadzin في يريڤان[1] Erivân. ولكن خلال العهد السّلچوقي تمَّ نقله أولاً إلى سيواس Sîvâs ولاحقاً إلى أرمينيا الصّغرى. وبعد غزو تيمورلنك، سقطت الأقاليم الأرمنية في الشّرق بأيدي العائلات المالكة التُّركمانية التي أُطلق عليها لقب ذي الحَمَل الأسود والأبيض[2] (قره قويونلى وآق قويونلى)؛ أما أرمينيا الصّغرى، فبعد فترة من خضوعها لحكم الصّليبيين، أصبحت تابعة لإمبراطورية المماليك، وعاد الكاثوليكوس الذين وجدوا في تلك الفترة إلى إچميادزين. في الفترة التي بدأ فيها تشكيل الملل، لم تكن الأقاليم الأرمنية في الشّرق ولا أرمينيا الصّغرى قد وقعت في قبضة العُثمانيين بعد. ولهذا، عندما أنشئت الملّة الأرمنية، اختار السّلطان محمّد الثّاني الأسقف الغريغوري في بورصة، «هوراغيم» Horaghim رئيساً لها، ولقبه ببطريرك إسطنبول، وأعطاه سلطات مشابهة لسلطات بطريارك الأرثوذوكس والحاخام باشي[3].

تمتّعت الملّة الأرمنية بسمة غريبة، فبالإضافة إلى احتوائها على الأرمن، ضمَّت كلّ

(1) نُقلت من دڤين Dvin إلى إچميادزين Echmiadzin عام 893 (ف. مينورسكي «*Studies in the Caucasian History*» (لندن 1953)، ص 118).

(2) بالتُّركيّة: قره قويونلى *Kara Koyunlu* وآق قويونلى *Ak Koyunlu*.

(3) الموسوعة البريطانية مادة «Armenia»؛ Steen ص 45 وما يليها. من الممكن الإشارة هنا أنه بسبب الأحوال القاسية التي عصفت بالكنيسة الأرمنية في الوقت الذي بُدئ فيه باستعمال لقب الملّة، لم يكن هناك أكثر من خمسة بطاركة من الأرمن، حمل ثلاثة منهم – في إچميادزين وسيس وأغتامين – لقب الكاثوليكوس. أما الآخران فكانا بطريركي القدس والقسطنطينية.

رعايا السّلطان غير المصنّفين ضمن ملة معيّنة[1]. ووفقاً لهذا، صمّت طائفة «البوغوميل» Bogomil أو «الپوليقيين»[2] Paulician؛ وكان هذا الدّمج ملائماً نوعاً ما، بما أن تلك الطّائفة كانت أرمنية الأصل. من وجهة النّظر الأرثوذوكسية، كانت طائفة الپوليقيين أكثر كفراً وابتعاداً عن الحق من الكنيسة الأرمنية بذاتها، فلم تكن حركة مبنية على اعتقاد التّبنّي Adoptionist فحسب، بل كانت مانوية Manichean أيضاً: أي أنها أكّدت، من جهة، أنّ المسيح كان رجُلاً كامل القدسية قام الرّب «بتبنّيه» ورفعه إلى مرتبة الألوهية، ومن جهة أخرى، أشارت إلى وجود اثنين من الآلهة، الأول صالح والآخر شرير، والكون هو ساحة الحرب بينهما. أدخل هذا الاعتقاد إلى أوروپا في القرن الثّامن عندما استقرّ بعض الأرمن المؤمنين به في تراقيا Thrace؛ وفي القرن العاشر قام آخرون، ممّن قام الإمبراطور بنقلهم إلى فيلوپوپوليس Philoppopolis، بنشره بين أعداد كبيرة من البلغار الذين كان الهدف الرّئيسي هو تشكيل حاجز يقف في وجههم. كان هؤلاء البلغار هم البوغوميل الأصليون، ومن المرجح أن تكون هذه التّسمية مشتقة من اسم قائد سابق لديهم؛ وباعتبارهم كفرة (هراطقة) اضطهدتهم الكنيسة الأرثوذوكسية التي كانت قد أسست في القرن الفائت[3]. ولهذا هرب أتباع تلك الطّائفة إلى المناطق الجبلية التي يصعب دخولها، وبمرور الوقت ووجود الطّرق التّجارية، قامت تلك الفئة بإرسال بعثات تبشيرية شمالاً وغرباً، وبهذا انتشر هذا الاعتقاد في عدّة مناطق ليس فقط تلك الخاصّة بالأرثوذوكس، بل أيضاً في العالم الكاثوليكي. في الغرب كان أبرز من مثّل تلك الطّائفة هم الألبيغنس Albigenses والوالدِنس Waldenses (في البروڤانس Provence والپيمونتِه Piedmont)[4]؛ وفي

(1) يقول ليبيير (ص35، حاشية) إن كلّ «من ليس مسلماً أو أرثوذوكسياً يونانياً»، متجاهلاً ملّة اليهود التي تمّ الاعتراف بها سابقاً دون شك. انظر ستين Steen ص 61–62، حاشية، إذ يشير إلى أن اليهود كانوا في البداية من ضمن ملّة الأرمن.

(2) دعيت كذلك نسبة إلى بولس السّميساطي Paul of Samosata.

(3) حول البوغوميل انظر د. أوبولنسكي «*The Bogomils, a study in Balkan Neo-Manichaeism*» (كامبردج 1948).

(4) كان Waldenses موجودين أيضاً في شمال فرنسا والفلاندر Flanders. انظر الموسوعة البريطانية مادة «Anabaptists».

الشّرق الپاتارينس Patarenes في البوسنة، واحتفظ الأتباع في صربيا وبلغاريا بلقبهم الأصلي. وعندما اجتاحت الجيوش العُثمانية جزر البلقان أقبل العديد من النّاس على الدّخول في الإسلام (مع أن هذا الدّافع يحمل صبغة اعتذار من الأرثوذوكس). حصلت معظم هذه التّحوّلات في البوسنة، على سبيل المثال، حيث كانت نسبة من اعتنق الإسلام من العامة أكبر من باقي المناطق، ويُزعم أنهم كانوا من الپاتارينس Patarenes. ومع ذلك، فقد حافظ العديد منهم في مناطقهم الرّئيسية، وبشكل خاص حول فيليپوپوليس، على اعتقادهم الغريب في العهد العُثماني، وكانوا يُعرفون باسم «پاڤلينيكي» [1] Pavleniki.

هناك مجتمع آخر لم يُعترف به رسمياً كملة هو المجتمع الكاثوليكي. لم يكن تعداد الكاثوليك في الإمبراطورية بعد الفتح كبيراً. ولكن في العاصمة بذاتها وجدت على سبيل المثال، مستعمرة جنوية Genoese colony مستقرّة في غَلَطة؛ وقد سمح السّلطان باستمرار وجودها[2]. أصبح الكاثوليك الآخرون رعايا للباب العالي في الفتح الأخير[3] لوسط اليونان عام 1456 وفتح المورة Morea بعد أربعة أعوام. ومنذ الغزو اللّاتيني للقسطنطينية كانت هذه الأراضي محكومة من قبل الكاثوليك الغربيين من مختلف الأصول، مع أن الأباطرة البيزنطيين تمكنوا ولفترة قصيرة في بداية القرن الخامس عشر، من استرجاع معظم مناطق شبه الجزيرة. وكانت النّتيجة أن نشأت عائلة مالكة كاثوليكية خضع الأرثوذوكس لها. لكن الكاثوليكية قامت ببعض التّحويلات الدّينية بين النّاس لصالحها؛ وعندما انتزع العُثمانيون الحكم من الحكّام اللّاتينيين، مُنحت الكنيسة الأرثوذوكسية مكان السّيادة[4].

---

(1) أي Paulicians. انظر موسوعة الأديان والأخلاق ج 2 ص 784 مادة «Bogomils».

(2) يقال إن السّلطان محمّد الثّاني كان يروّح عن نفسه بزيارة الكنائس الكاثوليكية في غَلَطة لمشاهدة شعائرها. الموسوعة الإسلامية مادة «القسطنطينية». كان المجتمع الجنوي قد تأسس بحكمه الذّاتي عام 1261 من قبل الإمبراطور ميخائيل پالايولوغوس السّابع Michael VII Paleologos لدى استرجاع الإمبراطورية. انظر المصدر السّابق.

(3) كانت الحملات والهجمات العُثمانية قد جعلت من اليونان بأكملها تابعة للإمبرطورية.

(4) ميلر «اللاتين في الشّرق» ص 438 وما يليها.

من بين الملل الثّلاث التي اعترفت بها السّلطنة العُثمانية تمتّعت الأرثوذوكسية بالتّميّز، وكما ذكرنا سابقاً، فإن ذلك يمكن أن يُعدّ عائقاً أو مزيّة لها. كانت الملّة الوحيدة التي جُنّد أفرادها بنظام الدّوشِرمه. وبهذا حُرم الأرمن واليهود من التّمتّع بمنصب القابي قُول لرى وبالتّالي من جميع الامتيازات التي يمنحها هذا المنصب للطّامحين. من غير المُفاجئ أن يُعدّ استثناؤهم هذا امتيازاً - لا بدّ من الإشارة إلى أن كلّ الذِّمّيين القاطنين في إسطنبول، وبغضّ النّظر عن مذهبهم، قد تمّ استثناؤهم بعد الفتح. اعتمد نظام الدّوشِرمه، رغم كونه استبدادياً نوعاً ما، على قوانين الشّريعة المتعلقة بأسرى الحرب، وبهذا كان له في البداية صبغة العبودية. علاوة على ذلك، فقد عزل هذا النّظام أعضاءه عن ذويهم في مرحلة مبكرة من العمر، وأجبرهم جميعهم على اعتناق الإسلام، وأخضعهم لتدريبات قاسية ومرهقة. تعود المزيّة التي تمتّع بها الأرمن واليهود إلى عهد سابق لفتح القسطنطينية وتشكيل نظام الملل، ومن الممكن أن هذا الامتياز يعود إلى فترة تبنّي نظام الدّوشِرمه نفسه. وقد يكون سبب ذلك قلّة أعداد اليهود والأرمن في الأقاليم التّابعة للسّلطنة: إذ لم تكن هجرة اليهود التي تحدثنا عنها سابقاً قد حدثت بعد، ولم يكن موطن الأرمن قد أصبح عُثمانياً. ومن هنا كان أغلب رعايا السّلطان الأرمن من أهل المدن، وكذلك الأمر بالنّسبة لكلّ اليهود؛ وكان أولاد الفلاحين هم المفضلين للالتحاق بالخدمة. هناك سبب آخر للاستثناء هو أن السّلاطين، ومن خلال تأسيسهم لنظام الدّوشِرمه، كانوا يرغبون بإضافة الصّبغة القانونية عبر الادعاء بأنهم إنما يمارسون الحق الممنوح لهم في الشّريعة بأن يحتفظ الإمام بعدد من أسرى الحرب الكفار. أجبرتهم هذه الحيلة على تقييد الانتساب وحصره بالأقاليم الأوروبية، التي كانت ولفترة قريبة جزءاً من دار الحرب، على عكس الأقاليم الآسيوية التي كانت منذ عدّة قرون تشكل جزءاً هاماً من دار الإسلام. لم تلقَ جيوش الفتح الإسلامي معارضة سوى من قِبل الأرثوذوكس على اختلاف أعراقهم. وبهذا لا يمكن أن يستحق اليهود والأرمن، بأيّ حال قانوني، تبعة العقاب بسبب أخطاء آبائهم. صحيح أن أرثوذوكس الأناضول قد خضعوا لاحقاً لنظام الدّوشِرمه، لكن شرعيته في تلك الفترة كانت قد أصبحت أمراً حتمياً. بقيت الأفضلية التي تمتّع بها

اليهود والأرمن، ومن المحتمل أن ذلك يعود إلى الاعتقاد بأنهم لا يمكن أن يصبحوا جنوداً يعتمد عليهم. وكذلك لم يطبّق نظام الدّوشِرمه على «البلدان النّاطقة بالعربية» الخاضعة للسّلطانين سليم وسليمان.

❋ ❋ ❋

أحدث فتح تلك البلدان تغييراً كبيراً في وضع الذِّمّيين. ففي المقام الأول، كان معظم سكانها من المسلمين، وبينما كان الذِّمّيون يتفوّقون عدداً على المسلمين، انقلبت الصّورة منذ تلك المرحلة وأصبح تعداد المسلمين يفوق تعداد الذِّمّيين. ضمَّت الإمبراطورية العُثمانية الآن وللمرة الأولى غالبية المسلمين التي كانت ومنذ فترة طويلة قد تواجدت بشكل طبيعي في العالم الإسلامي. ثانياً، وبشكل طبيعي، جاءت نتائج هذا التّغيير في التّركيبة الأساسية لهذه الفئة من وجهة النّظر الدّينية، فبالإضافة إلى تعداد السّكان في تلك المنطقة، زاد تعاطف السّلاطين واتجاههم إلى السُّنّية المتشددة، التي كانت أساساً قد فُرضت عليهم من باب الضّرورة السّياسية. ثالثاً، كانت كلّ مجتمعات الذِّمّيين قد امتلأت من خلال ضمِّها لأعداد كبيرة من الطّوائف متقاربة الاعتقاد الموجودة أساساً في المناطق التي فتحها العُثمانيون. وأخيراً، خضع الكثير من الذِّمّيين على اختلاف أنواعهم لحُكم السّلطان.

بالعودة إلى النّقطة الثّالثة، وبعد فتح سوريا ومصر أولاً، ولاحقاً قبرص وكريت والمناطق التّابعة لإمارات شمال أفريقيا، فقد شملت السّلطنة العُثمانية جميع الأراضي التي كانت الكنيسة الأرثوذوكسية قد ازدهرت فيها سابقاً، وبشكل خاص البطريركيات القديمة الثّلاث في أنطاكية والقدس والإسكندرية[1]. خضعت هذه الثّلاث لسيطرة المسلمين منذ القرن السّابع، باستثناء فترة الحكم الصّليبي في سوريا وفلسطين (وبما أن الصّليبيين الكاثوليكيين كانوا معادين للكنيسة الأرثوذوكسية وكل ما يتعلق بها، فلم يبذلوا سوى القليل من الجهد لتحسين وضع البطريركيتين المعنيتين). بل أكثر من

(1) تأتي بطريركية الإسكندرية في المركز الثّاني بينما تحتل البطريركية المسكونية مكان الصّدارة، Steen ص 128.

ذلك، وحتى قبل الفتح الإسلامي كانت هذه البلدان تُعدّ المسرح الأساسي «للهرطقة» في شرق الإمبراطورية العُثمانية. ومن هنا كان تعداد الأرثوذوكس المتواجدين فيها قليلاً نسبياً.

كان نظام الكنيسة الأرثوذوكسية مختلفاً بالكامل عن الكنيسة الكاثوليكية، حيث أنها لم تمتلك قيادة عُليا. فقد حكمها مجموعة من البطاركة وتمتّع كلٌّ منهم بنفوذه في المنطقة التي قام برعايتها، وبطريقة مشابهة للبابا الكاثوليكي[1]. كان اجتماع البطريركيات الأربع في ولاية سياسية واحدة، ولهذا لم توجد أية صعوبات بالنّسبة لما يتعلق بحُكم الكنيسة. بقي البطريرك المسكوني Oecumenical في الحقيقة المسؤول عن الملّة في نظر الباب العالي، لكنه شارك زملاءه في السّلطة الرّوحية كما كان يحدث سابقاً. تفوّق العنصر اليوناني في الأقاليم السّورية، وتأكد ذلك من خلال تشريع ساهم بإصداره البطريرك جرمانوس Germanos بعد فترة قصيرة من الفتح الذي قاده سليم الأول، وقد استثنى هذا التّشريع السّكان المحلّيين العرب في سوريا وفلسطين من دخول الأديرة اليونانية، وبهذا منعهم من الوصول إلى المناصب الدّينية العُليا وحصرهم ضمن صفوف رجال الدّين العلمانيين[2].

بالإضافة إلى البطريركيات الثّلاث أضافت الفتوحات العُثمانية في القرن السّادس عشر مجموعتين من الأرثوذوكس إلى الملّة، هما كنيستا قبرص وسيناء. كانت الأخرى مؤلفة من دير القديسة كاترين الشّهير[3] – وهو كلّ ما تبقّى من الكنيسة العربية القديمة؛ أما الأولى فقد توجب إعادة تأسيسها. تمّ الاعتراف بكنيسة قبرص منذ البداية

---

(1) ستين Steen ص81؛ الموسوعة البريطانية مادة «Orthodox Eastern Church».

(2) لم يتضح وجود قانون كهذا، لكن من المؤكد أنه ومنذ بداية القرن السّادس عشر تمّ اختيار الهيئة الأرثوذوكسية في فلسطين حصراً من بين «أخوية الضّريح المُقدّس» Brotherhood of the Sacred Tomb، وكانت عضوية تلك الجماعة مقتصرة على اليونان، انظر ج. غراف *Gesch. d. christlichen arab. Lit.*» ج 3 ص 28.

(3) لقد امتلكت، في الأوقات اللاحقة على الأقل، ممتلكات في أقسام مختلفة من السّلطنة. وكانت مسألة استقلالها مشكوكاً بها دائماً، انظر ستين Steen ص 144–146.

كمؤسّسة مستقلّة[1]. وكان حاكمها هو مطران العاصمة، رئيس أساقفة قبرص. ولكن خلال الحملة الصّليبية الثّالثة، أصبحت الجزيرة مركزاً لمملكة لاتينية تحكمها عائلة كاثوليكية، وألغي مركز رئيس الأساقفة، واضطرّ المطارنة الأرثوذوكس لتقديم الولاء إلى الكنيسة اللّاتينية، ووفقاً لهذا انخفض عدد أبرشيات الأرثوذوكس من عشرين إلى أربع. استمرَّ تفوُّق العنصر اللّاتيني بفضل البنادقة الذين خلفوا عائلة لوزينيان Lusignan المالكة عام 1475. ولذلك عُدَّ فتح العُثمانيين لقبرص بعد قرن من الزّمان تحريراً لها في نظر الأرثوذوكس. اختفت الطّبقة الكاثوليكية الحاكمة وتمّ تحويل كاتدرائيتها في نيقوسيا إلى مسجد؛ وبالرّغم من عدم إحياء الأبرشيات الأرثوذوكسية، فقد أعيد تنصيب مسؤول رئيس الأساقفة في المنصب الذي كان يشغله سابقاً[2].

لقد تمتّعت ملّة اليهود بنفوذ واسع بعد الفتوحات الآسيوية للسّلطانين سليم وسليمان. وبالإضافة إلى المجتمعات التي وُجدت سابقاً في هذه الأقاليم، عندما أصبح يهود أوروبا على علم بالحياة الرّغيدة التي تنتظرهم في تُركية، ذهب العديد منهم الى فلسطين. وقد ذكرت راين لاند Rhineland وستيريا Styria وهنغاريا ومولداڤيا كمراكز انطلقت منها هذه الهجرة؛ وبالرّغم من أن فرنسيسكان القدس قد تكلّموا مع «البابا» بشأن منع البنادقة من نقل الرّكاب اليهود إلى الأرض المُقدَّسة، فإنّ تلك الهجرة قد تزايدت بشكل واضح[3]. وبعد طرد اليهود من إسپانيا والپرتغال، وبالرّغم من أن القسم الأعظم القادمين من الأقاليم الأوروپية طلباً للجوء إلى السّلطنة العُثمانية قد سكنوا الأقاليم الأوروپية، فإن عدداً كبيراً منهم لم يلجأ إلى فلسطين فحسب بل اتجهوا أيضاً إلى سوريا ومصر[4]. في فلسطين كانت القدس ومدينة صفد في الجليل المراكز الرّئيسية لهذه الهجرة، بالإضافة إلى الإسكندرية والقاهرة في مصر ودمشق في

---

(1) من قبل مجمع إفسُس Council of Ephesus (431)، Steen ص143.

(2) الموسوعة البريطانية مادة «Cyprus»؛ Steen ص 143.

(3) غريتس Graetz ج 4 ص 293 وما يليها.

(4) غريتس Graetz ج 4 ص 424؛ فرانكو ص 42–43. لا بدّ من تذكر أن هذا الطّرد قد حدث قبل ضمّ سوريا ومصر إلى الإمبراطورية العُثمانية.

سوريا[1]. وكما في الأقاليم الأوروبية فقد سيطر «السّفارديم» على أبناء دينهم في هذه الأجزاء؛ وبالرّغم من أنهم هاجروا إلى مصر هرباً من الاضطهاد، فقد قاموا أنفسهم باضطهاد الفئات التي اختلفت عنهم في أمور الدّين. وبعد قيام السّلطان سليم الأول بفتح مصر أصدر قوانين جديدة خاصّة بالمجتمع اليهودي، وكانت بشكل مُلفت للنّظر ذات نتائج معاكسة للأهداف التي وجد من أجلها نظام الملّة. وبموجبها صار اليهود المصريون يخضعون لسيطرة رابي Rabbi ورئيس قضاة prince-judge لُقّب بـ «نَجيد» *Nagîd* أو «رئيس» *Reîs*، وكانت سلطته مشابهة تماماً لسُلطة الحاخام باشي الموجود في العاصمة. كانت وظيفة هذا الشّخص مشابهة لزعماء المنفى Exilarchs الذين حكموا المجتمع اليهودي في بلاد الرّافدين في بداية العصور الوسطى: إذ كانت سيادتهم بسيطة. للأسباب المذكورة ربما، أو بسبب الخوف من تصادم تلك السّلطة مع سلطة الحاخام، قام السّلطان سليم بإبطالها وأصدر قراراً يقضي بأن تحكم كلّ مجموعة دينية نفسها بنفسها. ومع ذلك نقرأ أن الحاخام باشى في عهد السّلطان سليمان كان ممثلاً لجميع اليهود في السّلطنة. وبهذا يبدو أن فكرة الحكم الذّاتي للمجموعات الدّينية كانت محدودة[2].

لقد شهد عهد سليمان تجديداً في حكم الملّة اليهودية. فقد عُيّن كاخية يمثل مصالحهم أمام الحكومة، تشبه مهمّته عمل كاخيات الطّوائف، وكان يهودياً. لكنه كان يملك الحق بالوصول إلى السّلطان ووزراء الباب العالي حيث يعرض عليهم قضايا الاضطهاد التي يعاني منها أبناء دينه بين أيدي حكام الأقاليم أو المسيحيين المتعصّبين[3].

لم تشمل فتوحات السّلطان ياوز سليم الإمبراطورية المملوكية بأكملها فحسب بل شملت أيضاً القسم الأكبر من أرمينيا، التي سقطت أمامه بعد هزيمة شاه الصّفويين

(1) غريتس Graetz ج 4 ص 427.

(2) المصدر السّابق ص 421-422؛ فرانكو ص 44.

(3) غريتس Graetz ج 4 ص 432؛ فرانكو ص 46-47. وقد اصطدم الكاخية الأول مع الحاخام باشى لتدخله في شؤون الملّة التي لم تكن من ضمن مسؤولياته.

إسماعيل عام 1514. ومنذ ذلك الحين تبعت كل الأراضي الأرمينية للسّيطرة العُثمانية في عهده، ومعها أبرشية الكاثوليكوس في إچميادزين. أما شؤون الملّة مع الحكومة فيبدو أنها ظلت بأيدي البطريركية الغريغورية في إسطنبول[1]. وأصبحت إچميادزين فارسية من جديد أكثر من القرن التّالي، عندما قام الباب العالي بالتّنازل عن يريڤان للشّاه عباس.

كانت الأقاليم الأرمنية منشغلة بالحروب والغزوات والهجمات لفترة طويلة. فالغزو السّلچوقي تلاه الغزو المغولي، وبعد الغزو المغولي جاء غزو تيمورلنك. ونتج عن حروب سلالتي التُّركمان الملكيتين (ذو الحَمَل الأبيض والأسود) تدمير هذه البلاد بكاملها، وجلبت تلك الصّراعات عواقب وخيمة لمستقبلها. انخفضت أعداد الأرمن بشكل كبير بسبب الموت المفاجئ والهجرة؛ ولهذا اندفعت القبائل الكردية من الجنوب والجنوب الشّرقي بغزارة نحو الأراضي التي أصبحت خالية، حتى غدت الأقسام الجنوبية مليئة بالأكراد أكثر من سكانها الأرمن. وعندما استولى السّلطان سليم على هذه المنطقة وجدها فريسة للصّراعات المحلّية فعزم على إعادة تنظيمها. في هذه الفوضى كان معظم الأراضي القابلة للزّراعة والسّهول قد هجرها ساكنوها الذين لجأوا إلى الجبال. قامت السّياسة العُثمانية على إعادة تأهيل المناطق الشّاغرة باستخدام العنصر الكردي، وقُسّمت المنطقة كلها إلى سناجق صغيرة، ووضعت تلك التي يسهل الدّخول إليها تحت سيطرة الموظفين الرّسميين الذين عيّنهم الباب العالي، تاركة المناطق الأخرى تحت سيطرة رؤساء القبائل المحلّيين. ومن خلال ذلك نال الأكراد الحظوة والتّفضيل بعد أن أعانوا السّلطان سليم ضد إسماعيل الذي حاول السّيطرة على أعمال السّلب التي اعتادوها. ووفقاً لهذا، مع أن الفتح العُثماني أعاد بعض الهدوء إلى المنطقة، فقد كانت نتائجه على المدى الطّويل مؤذية للأرمن، إذ بالإضافة إلى خلق العوائق لهم كذِمّيين فقد مكّن الدّ أعدائهم الأكراد

(1) كانت بطريركية إسطنبول في الأوقات اللاحقة، قد تمتعت بالسّيطرة على جميع الأرمن العُثمانيين، بالرّغم من أن كاثوليكوس سيس Sis وأغتامين Aghtamin قد ظلّا تابعين كنسياً فقط لبطريرك إچميادزين. Steen ص 64–65.

من إخضاعهم لسيطرتهم. وفي الوقت الذي كانت فيه الحكومة المركزية قوية بما فيه الكفاية للحفاظ على نوع من السّيطرة عبر موظفيها، وُجد نوع من التّوازن بين العرقين الكردي والأرمني. ولكن في الفترات اللّاحقة تمكن الأكراد من فرض نفوذهم مما سبَّب المعاناة للعنصر الأرمني.

كنا قد ذكرنا سابقاً أن الفئات التي أضيفت إلى مجتمع الذِّمّيين في الفتوحات العُثمانية التي قادها كل من سليم وسليمان، كانت من المسيحيين التّابعين لمختلف الكنائس التي كانت تعدّ هرطقية في نظر الأرثوذوكس. ومن الممكن لنا هنا أن نتعامل معها وفقاً للتّرتيب الزّمني لوجودها.

الكنيسة الأولى هي النّسطورية، وكان اختلافها العقائدي عن الأرثوذوكسية معاكساً تماماً للكنيسة القائلة بألوهية وبشرية المسيح. فبينما أشارت الكنيسة الأرثوذوكسية – في القرن الخامس – إلى أنّ للمسيح طبيعتين، واحدة إلهية وأخرى بشرية اجتمعتا في شخصية بشرية واحدة، ادّعت النّسطورية أنّ له شخصيتين لكلّ منهما طبيعته الخاصّة. وعندما أدين هذا الاعتقاد من قبل مجمع إفسُس the Council of Ephesus تعرض أتباعه للازدراء وتمّت ملاحقتهم فيما بعد على أيدي الأرثوذوكس، وبسبب هذا هاجر الكثير منهم شرقاً إلى أرض فارس. استقبلهم الأباطرة السّاسانيون باعتبارهم متمرّدين من روما، رغم اعتراض الكهنة المجوس على هذا التّساهل، وبسبب هذا التّراخي والتّساهل ازداد عددهم وتعاظمت قوتهم وخضعت لسيطرتهم مناطق واسعة، واستمرّت تلك السّيطرة حتى تاريخ الفتح الإسلامي فكانوا قد شكلوا أكبر مجتمع مسيحي في عهد الخلافة. وخلال فترة الحكم العباسي (التي استمرّت إلى عام 1256) ظل هؤلاء يشكلون جزءاً مهمّاً من تلك المنطقة بالرّغم من التّحديات التي واجهتهم كذِمّيين، وبقيت بطريركيتهم مستقرّة في العاصمة بغداد؛ لكن بعثاتهم التّبشيرية التي نتج عنها تأسيس كنائس نسطورية حتى في الهند والصّين، تمّ حصر مهمّتها في تلك الفترة في المناطق الدّاخلية لوسط آسيا التي كانت بعيدة عن قبضة الإسلام. لقد حدثت لهم مصيبة لا يمكن التّغلّب عليها هي الغزو المغولي في القرن الثّالث عشر. ومع أن

الكثير من المغول، بمن فيهم بعض خاناتهم، كانوا قد اعتنقوا النّسطورية، فإن ذلك لم يكن كافياً للتّعويض عن الخراب الذي لحق بمركز الكنيسة في العراق، بالإضافة إلى ذلك، وعند إعادة النّظر في الأمر، قرّر المغول اختيار الإسلام ديناً لهم. انتهت أيام ازدهار النّساطرة، وكان المجتمع الوحيد الذي بقي في الأراضي التّابعة للإمبراطورية العُثمانية مستقرّاً في المقاطعة الشّرقية لوسط دجلة وفي جبال كردستان بين الموصل ووان Vân. كانت تلك الجماعة تُعرف بالآشوريين Assyrian (الذين جذبت آلامهم ومعاناتهم في الفترة الأخيرة اهتمام العالم). لقد كانوا - وما زالوا - خاضعين لسيطرة بطريركية وراثية باسم مار شمعون Mâr Şim'ûn، كاثوليكوس الشّرق، المستقرّ في قرية بشمال الموصل. كانت وظيفة الكاثوليكوس تنتقل من العم إلى ابن الأخ. وخلال الفترة المتعلقة ببحثنا انحدر المجتمع النّسطوري إلى حالة شديدة من الانهيار الاجتماعي والاقتصادي، وقد عانى بشكل أكبر نتيجة تأسيس بطريركية منافسة في كوتشان Kotşannes، الواقعة على الحدود التُّركيّة - الفارسية، منذ منتصف القرن السّابع عشر إلى بداية القرن التّاسع عشر[1].

كانت الكنيسة الهرطقية الثّانية هي المونوفيزيّة Monophysite (وعقيدتها المميّزة، كما يشير اسمها، مبنية على فكرة أن المسيح لم يكن ذا شخصية واحدة فقط ولكن طبيعة واحدة أيضاً)[2]. كانت هذه الكنيسة منقسمة إلى فرعين: اليعاقبة[3] Jacobite في سوريا والأقباط Coptic في مصر. كان كلّ من الفريقين عُرضة لاضطهاد الأرثوذوكس حتى نهاية فترة الفتوحات الإسلامية؛ لكنّهما حرصا على كسب ولاء القسم الأكبر من السّكان، حتى أصبح الأرثوذوكس في سوريا ومصر يُعرفون باسم

---

(1) ستين Steen ص 26-33. انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Church History» و«Nestorians»؛ غراف «*Geschichte der christlichenarabischen Literatur*» ج 3 (الفاتيكان 1949)، ص61-64.

(2) بالرّغم من أنها أنكرت تهمة الأوطاخيّة Eutychianism.

(3) سُمّيت باسم المطران يعقوب البرادعي Jacob Baradeus (Bar 'Addai)، الذي أعاد ترميمها بعد الاضطهاد الذي عانت منه الكنيسة في بداية القرن السّادس.

الملكيين Melkites – أي رجال الملك. وعندما بدأ العرب شنّ غزواتهم، كان العديد من السّوريين والمصريين يمقتون فكرة استبدال مُلك الإمبراطور بحُكم الخلافة. في مصر، بينما كان مجتمع الملكيين مؤلفاً بالكامل تقريباً من اليونان وبعض الأجانب المقيمين في الإسكندرية، كان المصريون المحلّيون، مع بعض الاستثناءات، يتّبعون العقيدة الأحادية، وقد قاموا بمساعدة المسلمين خلال حملتهم. اختفى مجتمع الملكيين في البلدين معاً رغم أن بطريركياته الثّلاث قد استمرّت مع عدد قليل من الأتباع، كما أشرنا سابقاً.

لم يكن وجود الكنيسة اليعقوبية مقتصراً على سوريا فقط، بل انتشرت منذ زمن بعيد في جنوب آسيا الصّغرى وبلاد الرّافدين، و«تداخلت» مع منافستها النّسطورية. كان لها بطريرك في أنطاكية، الذي ترأس في بداية العصور الوسطى والكنيسة في أوج ازدهارها، مجموعة من 150 أسقفاً. ولفترة من الزّمان، ابتدأت في القرن الثّامن، قام اليعاقبة بالاتحاد المؤقت مع الكنيسة الأرمنية، التي كانت كما أشرنا أحادية الاعتقاد أيضاً؛ لكنهم كانوا أقلّ نجاحاً من النّساطرة في المحافظة على أتباعهم من الانجذاب إلى اعتناق الإسلام؛ مما أدّى إلى تضاؤل عددهم. كان للحملات الصّليبية أثرها السّيئ عليهم أيضاً، بما أن الصّليبيين كانوا في كافة المناطق مبشّرين متحمسين لروما، وكان موقفهم أكثر كراهية للمنشقين عن الأرثوذكس من الأرثوذكس أنفسهم؛ ووفقاً لهذا أدّت الحملة الأولى إلى هجرة اليعاقبة بأعداد كبيرة من سوريا إلى مصر. وفي القرن السّادس عشر، بعد فترة قصيرة من الفتح العُثماني، قُدِّر عدد السّكان اليعاقبة في سوريا بحوالي 50,000 عائلة. استمرّ وجود بعض الجماعات الدّينية الأخرى في بلاد الرّافدين، اشتهرت منها واحدة في بغداد؛ ولاحقاً أصبح مقر البطريرك في الجزيرة[1].

بطريقة مشابهة لم يقتصر وجود الكنيسة القبطية على مصر فقط، فقد امتدّ نفوذها

(1) في الدّير الواقع في دير الزّعفران قرب ماردين، Steen ص 34–42. انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Jacobite Church» و«Church History». عانت الكنيسة اليعقوبية أيضاً من بطريركية منافسة في طور عَبدين Ṭûr ʿAbdîn، غراف ج 3 ص 52–53. وبشأن أدب اليعاقبة في العهد العُثماني انظر غراف ج 4 (الفاتيكان 1951) ص 3–41.

إلى القدس وپنتاپوليس Pentapolis والنّوبة والحبشة. لكنها اتخذت منذ البداية صفة الكنيسة الوطنية في مصر، وربما لهذا السّبب، وباستثناء علاقاتها مع الحبشة، خسرت نفوذها بكامله في المناطق الأخرى. كانت هي أيضاً تُحكم بواسطة بطريرك أقام أولاً في الإسكندرية، ثم انتقل إلى القاهرة. وبعد الفتح الإسلامي خسرت الكنيسة القبطية أتباعها بشكل تدريجي بسبب اعتناقهم الإسلام، وقد حدث ذلك غالباً بسبب الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية التي ترافقت مع اعتناق الإسلام. رغم هذا، استمرّ تعيين الأقباط وصولاً إلى فترة بحثنا، في المناصب الرّسمية، وبشكل خاص في الشّؤون الماليّة. ومع أن القوانين التي تعدّ الذّمّيين فئة دنيا قد طبّقت عليهم بقسوة، فقد تمكنوا من العيش في ازدهار نسبي حتى القرن الثّالث عشر. وفي العهد المملوكي، دُمِّر معظم الكنائس والأديرة القبطية، وتناقص عدد أتباع الكنيسة إلى أقلية محدودة – بنسبة العُشر – من عامة السّكان في تلك الفترة؛ أما اللّغة القبطية المشتقّة من المصريّة القديمة، فقد بطل استخدامها. كانت ذلك مصيبة للكنيسة، وفي عام 1439 حاول البطريرك الحصول على بعض الدّعم الخارجي، فقام بإرسال مندوب إلى مَجمع فلورنسة ليشارك في الفكرة المقترحة لتوحيد الكنائس المسيحية. أثارت هذه المبادرة، وإن بدت مجرد حركة سياسية، جدلاً كبيراً، وبالرّغم من المفاوضات اللّاحقة حافظت الكنيسة القبطية على استقلاليتها عن روما[1].

كانت الشّخصية الهرطقية للكنيسة الثّالثة، المارونية، أقلّ وضوحاً في فترة الفتح العُثماني لسوريا. ففي الفترات التّاريخية الأولى، من القرن السّابع وحتى القرن الثّاني عشر على الأقل، قام أتباعها المتواجدون في جبل لبنان وجبال لبنان الشّرقية anti-Lebanon وجبل الحرمون، بتبني اعتقاد عُرف باسم التّوحيد Monothelism: ويقوم على فكرة التّأكيد بأن المسيح يمتلك قدرة واحدة، وكان ذلك مخالفاً للاعتقاد الأرثوذكسي المبني على فكرة امتلاكه قدرتين، واحدة لكلّ طبيعة[2]. ويبدو أن هذه

(1) الموسوعة البريطانية مادة «Copts»؛ Steen ص 43-44، 129-130؛ إ. ل. بوتشر «قصة الكنيسة في مصر» المجلد 2 (لندن 1897)؛ غراف ج 4 ص 114 وما يليها.

(2) تمّ تفنيد دلائل هذه البدع ببراعة من قبل الموارنة المدافعين عنها، انظر غراف ج 3 ص361 وما

الهرطقة قد تمّ جلبها إلى هذه المناطق بعد فترة قصيرة من عام 680، عندما أدينت في مَجمع القسطنطينية، بواسطة اللّاجئين الهاربين من الاضطهاد. تأثرت الكنيسة المارونية سلباً وبشكل يفوق التّأثير الذي طال الكنائس الأخرى التي ذكرناها بحُكم الصّليبيين في سوريا. يقال إنّ بعض أساقفتها خضعوا لروما في أواخر القرن الثّاني عشر؛ ثم اتحدت بشكل رسمي مع الكنيسة الرّومانية عام 1445، بعد عقد مَجمع فلورنسة. فشل البطريرك والأساقفة في ضمّ صغار رجال الدّين وعامة النّاس إليهم في هذه الحركة وظلّوا معارضين لمدة ثلاثة قرون أخرى، رغم عدم رفض الاتصال مع روما[1]. من وجهة نظر الحكومة العُثمانية، كان الموارنة في فترة الفتح قد شكّلوا مجتمعاً من نوع يختلف نوعاً ما عن أيّ مجتمع آخر في السّلطنة. ولم يكن هناك سوى مجتمع واحد آخر متفق مع روما هو الاتحاد الأرمني في كيليكيا Cilicia، أي المجتمعات الأرمنية في ذلك الإقليم الذين تبنوا عام 1335، وبتأثير من الصّليبيين[2]، مبادئ الكنيسة الكاثوليكية الرّومانية التي كانوا قد انضمّوا إليها رسمياً بعد مَجمع فلورنسة عام 1439. مع ذلك، اختلف وضعهم عن وضع الموارنة بسبب قلة غموضهم.

لقد تواجد بالطّبع كاثوليك «لاتين» تقليديون، كما ذكرنا سابقاً. وفي الحقيقة ازدادت الأعداد في هذا المجتمع بشكل كبير بعد فتوحات القرن السّادس عشر. كان المجتمع الكاثوليكي الوحيد المدمّج compact متواجداً على الحدود الشّماليّة الغربية للعالم الأرثوذوكسي، والذي تجاوزته الإمبراطورية العُثمانية خلال فتوحات السّلطان سليمان، إلى شمال ألبانيا وكرواتيا وهنغاريا. لكن كلاً من قبرص وجزر بحر إيجة التي كانت في تلك الفترة تشكل الدّوقية اللّاتينية للأرخبيل كان قد سيطر

يليها، ومادة «Maronites» في قاموس الدّين الكاثوليكي المجلد 10 (باريس 1927).

(1) غراف ج 3 ص 41 وما يليها.

(2) لقد رحّب الملوك المحلّيون لأرمينيا الصّغرى بالصّليبيين وأسسوا علاقات تجارية مع الجمهوريات الإيطالية. ولاحقاً، انتقلت المملكة إلى فرع من سلالة لوزينيان Lusignan الحاكمة التي دامت منذ عام 1342 حتى الفتح المملوكي. في هذا القرن والقرون اللاحقة هاجر عدد ليس بالقليل من الأرمن إلى سوريا وبلاد الرّافدين، غراف ج 3 ص59-60.

عليها الحكام الكاثوليك وتركوا وراءهم على الأقل بعض أتباع عقيدتهم. كان عددهم في قبرص قليلاً بما أن الطّبقة الحاكمة اللّاتينية في ظل أسرة لوزينيان Lusignans والبنادقة قد تمّ إبطالها. في الجزر من النّاحية الأخرى، كان عدد أفراد المجتمع كبيراً لدرجة تكفي للمحافظة عليه بالرّغم من الغضب العارم للبطريرك المسكوني[1]. أما ما يخصّ الفتوحات الآسيوية، وبعد استعادة صلاح الدّين للقدس، فقد تمّ طرد رجال الدّين اللّاتين الذين جاء بهم الصّليبيون؛ وبقي عدد قليل من المسيحيين الكاثوليك في سوريا، باستثناء رعايا الدّول الأجنبية. أما الفرنسيسكان فقد حافظوا على مهامّهم الاعتيادية في القدس منذ عام 1336 حتى عام 1571، ثم طردوا من ديرهم في جبل صهيون Mount Sion وانتقلوا إلى حلب[2]. امتد نفوذ الفرنسيسكان في القدس إلى مصر؛ لكن أحبطت معظم محاولاتهم المبكرة لإقامة أديرة في ذلك البلد بسبب معارضة المسلمين للأمر. في عام 1697 وضعت مصر العليا تحت عناية قسّيس بابوي، وبحلول بداية القرن الثّامن عشر كان قد أصبح للفرنسيسكان تسع مؤسّسات في مصر العليا بالإضافة إلى الأديرة في القاهرة والإسكندرية ورَشيد، التي حافظت على علاقاتها مع اتحاد الأقباط الكاثوليك.

لم يلتزم خلفاء السّلطان محمّد الفاتح بتطبيق القانون الذي كان قد أصدره لتنظيم شؤون مجتمعات الذِّمّيين المختلفة ضمن الملل. بل حافظوا فحسب على الملل الثّلاث الأصلية وصنّفوا كلّ الرّعايا المسيحيين غير الأرثوذكسيين كأرمن. وأصبح واقع الملّة الأرمنية كما لو أنها ملّة الهراطقة وضمّت بداخلها جماعات متنافرة كالكاثوليك والنّساطرة واليعاقبة. كان للبطريرك الأرمني، وبشكل رسمي، سلطة الحكم المدنية على هؤلاء مجتمعين، بالرّغم من أنهم في الواقع قد قاموا بإدارة شؤونهم بشكل محلّي عن طريق رؤساء مجالسهم الكنسية. تمتّعت المجتمعات المُعترف بها بالأفضلية على الآخرين دون شك، وقد تمكّنوا من الاعتراض على المحاولات التّبشيرية التي قامت

---

(1) و. ميلر «اللاتين في الشّرق» ص 635. حدث الفتح عام 1564 بالرّغم من أن الدّوق كان يدفع الجزية للسّلطان منذ فترة.

(2) غراف ج 4 ص 169 وما يليها.

بها الكنائس الأخرى بهدف الاستيلاء على الأتباع وإقناعهم بالانضمام إليها.

بعد قيامنا بإحصاء مجتمعات الذِّمّيين التي وجدت في السّلطنة العُثمانية في قمّة اتساعها، يمكننا الآن الإشارة إلى أثر فتوحات القرن السّادس عشر على العلاقات بين المسلمين والذِّمّيين. كان الأمر الواضح، كما سبق وأشرنا، هو حركة التّوازن السّكّاني المتغيرة، التي أصبح المسلمون بموجبها يتفوّقون بعددهم على الذِّمّيين، بينما كانت الصّورة معاكسة تماماً قبل ذلك. لقد غيّر هذا الأمر المظهر العام للمسلمين؛ ففي المقام الأول صار القسم الأكبر من الرّعايا المسلمين يتّبعون المذهب السُّنّي الأكثر تشدّداً من المذهب القديم، وكانت النّتيجة اتجاه السّلاطين وحكوماتهم نحو السُّنّية المتشدّدة التي أصبحت سمة من سماتهم لفترة تجاوزت القرن من الزّمان، وترافق هذا الاتجاه بتعصّب مُتنامٍ تجاه غير المسلمين. صحيح أن الذِّمّيين كانوا يتمتّعون بالحماية بموجب قوانين الشّريعة المحدّدة للتّعامل معهم، لكن معالجة شؤونهم توقفت في الواقع على الرّوح التي توجّه قادتهم المسلمين. وفي المقام الثّاني، فإنّ كون الغالبية العظمى من رعايا السّلطنة من المسلمين جعل مسألة تعيين المولودين كذمّيين في المناصب الإدارية العليا فكرة غير منطقية، بل مرفوضة لدى عامة المسلمين أكثر من ذي قبل. ومن هنا ظهرت الثّورة الإسلامية ضد هذا الأمر الذي أعلن بداية مرحلة الانهيار.

يُعتقد أن هذا الأمر بدأ بالحدوث منذ الذّكرى الألفيّة للهجرة. وهذه الذّكرى دلالة كافية على تعاظم الحقد ضد مجتمعات الذِّمّيين في تلك الفترة، وأنه وبحسب رأي عموم المسلمين، من المتوقع أن يُمنى الإسلام بهزيمة أمام المسيحية. كان يفترض حدوث هذه الهزيمة على الأغلب على أيدي القوى المسيحية المعادية بمساعدة من الذِّمّيين المسيحيين الذين يُعدُّون الحلفاء الطّبيعيين للعدو الخارجي. كانت هذه النّظرة سائدة دون شك إلى حدٍّ ما، وقد تمّ التّشجيع عليها بمحاولات القرن الرّابع عشر من جانب الباباوات والملوك لإطلاق حملات صليبية هدفها استعادة جزر البلقان. لكن من الواضح أنها قد أبطلت لاحقاً من خلال التّفضيل الواضح للأرثوذكس، في حال

لم ينالوا استقلالهم، بأن يحكمهم المسلمون على أن يحكمهم الكاثوليك. ولكن بحلول هذا الوقت تناسى عامة المسلمين وجود تلك العداوة، وأصبح المسيحيون بالنّسبة لهم متشابهين رغم اختلاف عقائدهم.

* * *

في حديثنا عن الذِّمّيين خلال فترة الانحدار، يمكننا أن نبدأ كما فعلنا سابقاً، بالأرثوذوكس، فهم في الحقيقة قد تأثّروا سلباً أكثر من كلّ مجتمعات الذِّمّيين الأخرى بسبب سيطرة المسلمين على المؤسّسة الحاكمة، بما أنهم (أي الأرثوذوكس)، كما أشرنا سابقاً، كانوا الوحيدين المخوَّلين بالوصول إليها. لقد استقبلوا التّخلّي التّدريجي عن نظام الدّوشِرمه بارتياح كبير دون شك، لكنهم مع هذا لم ينسوا أن انتسابهم إليه كان باباً من أبواب المجد، وقد شعروا بالمرارة لأن هذا الباب قد تمَّ إغلاقه. أما من وجهة نظر الحكومة العُثمانية، فقد كان التّخلّي عن هذا النّظام أمراً سيئاً للغاية: ليس فقط لأنه تضمَّن الإخلال بنظام رائع في المؤسّسة الحاكمة عن طريق إمدادها بمسلمين متعصّبين، بل أيضاً لأن نظام الدّوشِرمه الذي ربط نوعاً ما بين المجتمع المسلم ومجتمع الذِّمّيين الأكثر تعداداً وأهمية، كان قد شكّل بديلاً أفضل هو دمج المجتمعين معاً. لقد وقع الإسلام في حيرة بين اتجاهين، فمن ناحية تحقّقت جميع مصالحه بفضل التّسامح مع الذِّمّيين الذي اعتمده السّلاطين الأوائل، ومن ناحية أخرى يمكن تحقيق تلك الطّموحات أيضاً عبر إجبار الذِّمّيين على اعتناق الإسلام كما كان السّلطان ياوز سليم يتمنى لولا منع العلماء له من فعل ذلك. أما «نصف التّسامح الحاقد» الذي تلقته مجتمعات الذِّمّيين في القرون اللّاحقة فقد جعل نمو شعور الوحدة أو التّعاون أمراً مستحيلاً. حتى عندما كانت مسألة الولاء الدّيني أكثر أهمّية من الولاء القومي، فإنّ تواجد مجتمعات غير قابلة للدّمج كان دائماً يشكّل خطراً على الدّول الإسلامية[1]؛

(1) هناك أمر يستحق الذّكر وهو أن التّاريخ القديم للدّول الإسلامية في آسيا وأفريقيا قدّم أكثر من مثال على ذلك، على سبيل المثال، التّرابط بين المَرَدة Maradaites واليونان في سوريا في القرن السّابع، وبين الموارنة والصّليبيين في القرن الحادي عشر، وبين النّساطرة والمغول في بلاد الرّافدين في القرن الثّالث عشر. بقصد أو بدون قصد، اندفعت السّلطات الإسلامية إلى ممارسة

وبنموّ الشّعور القومي في الأزمنة الحديثة ازداد هذا الخطر. كان القليل من مسلمي الأقاليم «الأصلية» في الإمبراطورية العُثمانية من أصول تُركيّة، والكثير منهم لم يكن له أيّة صلة بالدّم التّركي، وأصبحوا يُعدُّون كالأتراك لدى تخليهم عن لغاتهم المحلّية واعتمادهم اللّغة التُّركيّة - على الأقل في نظر أوروبا والذِّمّيين - وبهذا انفصلوا عن الأخيرين بحاجز عرقي بالإضافة إلى الحاجز الدّيني. أتى هذا التّمييز العنصري الخاطئ ليعزّز التّباين بين المسلمين الحاكمين والرّعايا الذِّمّيين والذي بدأه الاستيلاء على المؤسّسة الحاكمة وما تلاه من التّخلّي عن نظام الدّوشِرمه.

كانت الملّة الأرثوذكسية مؤلفة من اليونان والصّرب والبلغار والرّومانيين[1] والبوسنيين وسكان جنوب ألبانيا. ومع ذلك، لم تقف الحكومة العُثمانية مطولاً عند هذه الاختلافات القومية أو العرقية. بالنّسبة لها كان هؤلاء جميعهم «روم ملّتي»؛ وبما أن كلمة «روم» تدلّ على اليونان[2]، فقد عُدَّ هؤلاء جميعهم من اليونان. ومُنحت السّلطة على الكنيسة بكاملها للبطريرك المسكوني مما أدّى إلى تحويل العنصر السّلافي إلى عنصر يوناني. في بلغاريا على سبيل المثال، احتكر رجال الدّين في القسطنطينية أعلى المراتب في الكنيسة وقاموا بملء الأديرة بالرّهبان اليونان. علاوة على ذلك لم يُدرَّس في المدارس التي أنشئت بدعم من مجتمعات الملّة سوى اللّغة اليونانية، وسرعان ما أصبحت اللّغة التي يتداولها البلغار الموسرون. أخيراً، مُنعت الطّقوس الدّينية السّلافية؛ ومع أن اللّغة البلغارية لم تكن أصعب من اللّغة اليونانية

سياسة الضّغط المتواصل على المجتمعات غير المسلمة، والتي نادراً ما وصلت إلى الاضطهاد الحقيقي الذي لا يحتمل، وكان من تبعاتها دفع معظم تلك المجتمعات إلى النّزوح للعيش في المناطق النّائية، وبشكل عام في المناطق الجبلية. وبهذا، بحلول فترة الفتح العُثماني، كانت أعداد غير المسلمين الذين يعيشون بين المسلمين في آسيا ومصر قليلة في الحقيقة لا تشكل سوى «بقايا» منهم، وكان وجودهم ضرورياً، أو على الأقل مرغوباً به، لاستمرار النّشاطات الاقتصادية في المجتمع المسلم.

(1) من ضمنهم المعروفون باسم كوتزوڤلاك *Kutzovlaks* الذين أقاموا خارج الإمارات في أنحاء مختلفة من شبه جزيرة البلقان، وبشكل خاص في جنوب مقدونيا. Steen ص 194 وما يليها.

(2) يدعو اليونان اللغة اليونانية رومايك Romaic، ويشار إليها بالتُّركيّة بكلمة رُومْجه *Rumca*.

بالنّسبة للبلغار الأمّيين، فإن إلغاءها قد أدّى إلى زوال تفرقة «قومية» أخرى. حصل تطور مشابه لهذه الأحداث في المناطق التي يسكنها الصِّرب. كان حفاظهم على استقلاليتهم بفضل أساقفة مونتينيغرو الذين نُصبوا من قبل بطاركة إيبك، قد شجع الذِّمّيين الصِّرب على اعتبار أنفسهم شعباً متميزاً[1]. وفي المناطق التي تمتّع بها المسلمون بلقب إقليمي - كما في البوسنة وألبانيا - أو في المناطق التي تم السّيطرة عليها بالقوة - كما في الإمارات - كانت مجتمعات الذِّمّيين معترفاً بانتمائها لعرق مختلف عن العرق اليوناني. أما البلغار فقد ذابوا تماماً في الملّة اليونانية بحيث لم يعد لهم ذكر رسمي في الوثائق العُثمانية حتى الفترة الزّمنية التي تلت بحثنا[2]، باستثناء ما يخص «الڤوينوق» *Voynuks*، وثانياً، كانت حقيقة وجودهم كشعب مجهولة تقريباً في أوروبا حتى بالنّسبة لطلاب الأدب السّلافي لغاية بدايات القرن التّاسع عشر[3].

أمّا اليونان الحقيقيون، فقد استغلّوا مكانتهم المميّزة، إذ بينما تمّ نسيان باقي مجتمعات الذِّمّيين الأروثوذكسية الأخرى في أوروبا، تمكن اليونان من جذب اهتمامها كونهم مسيحيي السّلطنة «المتميّزين»، وقد ظلّ هؤلاء على تواصل مع التّطوّرات الحاصلة في المجتمع الغربي، وبشكل خاص ما يتعلق بالمواضيع الدّينية، وقد كان ذلك أمراً طبيعياً في تلك الفترة. المثال الأبرز والأهم في هذا المجال هو الذي قدَّمته مهمّة كيريلّوس لوكاريس الكريتي Cyril Lucaris الذي بعد سفره إلى إيطاليا وزيارته لجنيف، أصبح بطريرك الإسكندرية ثم القسطنطينية (في الأخيرة عام 1621). وفي جنيف وقع لوكاريس تحت تأثير كالڤين Calvin، وعاد إلى الشّرق تملؤه حماسة إضفاء لمسات كالڤينية على الكنيسة الأرثوذوكسية. وبهدف تحقيق هذه الرّغبة أرسل عدداً من الباحثين الدّينيين الشّباب اليونان للدّراسة في سويسرا وهولندا وإنكلترا، وفي عام 1629 قام بنشر كتاب «اعتراف» *Confession*، الذي قدَّم فيه أفكاراً

---

(1) انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Montenegro» و«Orthodox Eastern Church».

(2) أحمد رفيق «*Türk Idaresinde Bulgaristan*».

(3) الموسوعة البريطانية مادة «Bulgaria». وبالفعل فإنّ الأبجدية البلغارية لم تخترع إلا في ذاك الوقت. انظر Steen ص 153.

كالڤينية متنكرة برداء أرثوذوكسي. تسبَّب هذا الكتاب بإحداث «حالة غضب» *furore*، ليس فقط ضمن مجتمع الملّة الأرثوذوكسيّة، بل في أوروبا أيضاً، حيث تُرجم فورياً إلى عدّة لغات. كان لوكاريس، كبطريرك، في موقف قوة لكنّه فشل في أن يحمل معه عدداً من أتباعه بل واضطرّ إلى مواجهة بعض البعثات التّبشيرية اليسوعية التي فضلت الخطأ الوحيد للأرثوذوكس على فيلق كامل من البروتستانت. اتهم لوكاريس عام 1637 لدى السّلطان مُراد الرّابع بحياكة مؤامرة تهدف إلى تحريض بعض القوزاق Cossacks على الثّورة، مما أدّى إلى إصدار حكم الإعدام بحقه. ولكن بقيت مسألة إصلاحه المقترح تثير الكنيسة الأرثوذوكسية طوال القرن السّابع عشر[1].

شُجب معتقده أخيراً بشكل علني عام 1691، لكن الجدل الذي أثاره كان له قيمة كبيرة للأرثوذوكسية. ففي المقام الأول أجبر الأرثوذوكس على إعادة تقييم موقفهم ومن ثم إحياء إيمانهم من جديد: فقد نُشر الاعتراف الذي قدَّمه في المَجمع الكنسي في القدس عام 1672، ودُحضت فيه مقترحات لوكاريس واحدة واحدة، ويقال إنّ هذا العمل كان الأكثر حيوية بين جميع الأعمال التي قدَّمتها الكنيسة اليونانية لمدة ألف عام[2]. في المقام الثّاني، أبعد جزءاً من الهجوم الذي تلقته الأرثوذوكسية من روما في بداية القرن السّابع عشر، وبشكل رئيسي من قِبل اليسوعيين. وفي المقام الثّالث، أدّى إلى نمو علاقة التّعاون بين السّلالة الحاكمة في السّلطنة وتلك الموجودة في روسيا[3]. سنتحدث عن الهجمة الكاثوليكية بالتّفصيل لاحقاً عند البحث في وضع الذّمّيين الكاثوليك. ولكن هنا يمكننا أن نذكر أنها وبرغم نجاحها المتواضع في تحقيق غايتها الرّئيسية، التّحوّل الدّيني، فقد نتج عنها تغلغل الأفكار الأوروبية في المجتمع اليوناني الرّاقي - وبهذا بدأ «تغريب»

---

(1) يورغا Jorga ج 4 ص 23-31. الموسوعة البريطانية مادة «Orthodox Eastern Church».

(2) انظر الموسوعة البريطانية مادتي «Jerusalem, Synod of» و«Lucaris, Cyrillos».

(3) انظر Jorga ج 4 ص 30، عن لقاء رجال الدّين اليونان والرّومانيين والرّوس عام 1644 للموافقة على الاعتراف بتعيين پيتر موڤيلا وتحديد وضع كنيسة كييف وبطريركية موسكو؛ لمعلومات أخرى انظر المصدر السّابق ص 173.

Westerization اليونانيين قبل قرن من تغريب المسلمين العُثمانيين المثقفين[1]. وفي العهد الجديد الذي بدأ بمعاهدة «كارلوڤيتش» Peace of Carlocitz عام 1699 أصبح اليونان جاهزين للعب دور مهمّ في حكومة الأراضي السّلطانية.

كانت معاهدة كارلوڤيتش نقطة تحوُّل في التّاريخ العُثماني، إذ لم تكن أول مرة يتم فيها التّنازل الواسع عن الأراضي في أوروپا للقوى المسيحية فحسب، بل أصبحت الإمبراطورية العُثمانية، التي كان حكامها حتى تلك الفترة مستقلّين بقرارهم، معتمدة نوعاً ما على مستقبل التّغيرات السّياسية في أوروپا. كانت هذه الظّروف مهمّة للذِّمّيين، وبشكل خاص الأرثوذوكس. لأنها تشير أولاً إلى أن العالم الأرثوذوكسي بكامله (مع استثناء روسيا دائماً) لم يعد عُثمانياً بعد الآن، كما أنها أجبرت الباب العالي على إعادة النّظر في سياسته الخارجية، وطلب المساعدة من الرّعايا الضّليعين بالشّؤون الأوروپية[2]. صحيح أن اليونان الذين استدعوا للمساعدة في المفاوضات مع القوى الأجنبية كانوا يشكّلون طبقة صغيرة جداً تسكن حيّ الفنار Phanar في إسطنبول[3]، وأن الوزراء والموظفين المسلمين يعدُّون الخدمات التي تقوم بها تلك الفئة، كمترجمين، عملاً وضيعاً – فبالعودة إلى التّقارير الرّسمية التُّركيّة نادراً ما نلحظ الإشارة إلى هؤلاء. ومع ذلك، انعكست الأهمية المتزايدة للفناريوت Phanariots إلى حدٍّ ما على أفراد الملّة جميعهم، وتمّ التّأكيد عليها بقرار من الحكومة عام 1716 بتعيين الفناريوت كهوسپودارية في الإمارات.

(1) أصبح من الشّائع خلال القرن السّابع عشر للطّلاب اليونان حضور الجامعات التي أسّست لصالحهم في كل من روما والبندقية. درس آخرون في پادوڤا وناپولي والجزر الإيونيّة Ionian Islands. انظر Jorga ج 4 ص 20.

(2) حتى قبل الحصار الثّاني لڤيينا، قام يوناني اسمه پانايوتيس نيكوسيوس Panagiotes Nikus-sios بلعب دور مهمّ في السّياسة العُثمانية الخارجية؛ لكن الأكثر شهرة بين الفناريوت الأوائل كان ألكسندر ماڤروكورداتو Alexander Mavrocordato الذي كان الصّدر الأعظم رامي پاشا يستشيره عادة في بداية القرن. انظر Jorga 4 ص 281، 283 وما يليها.

(3) انظر Jorga ج 4 ص 280، 282. فقط خمسون عائلة كانت قادرة على تأمين حاجاتها، وقد اعتمدوا على تحصيل ثرواتهم من الأعمال المصرفية.

بموجب معاهدة كارلوڤيتش خسر السّلاطين وإلى الأبد هنغاريا وترانسلڤانيا وپودوليا، لكن الاحتلال البندقي للمورة، الذي كان من بنود المعاهدة، أمر مؤقت فقط. لقد استمرّ حتى عام 1718 عندما وضعت معاهدة پساروڤيتش Passarovitz نهاية له. لكن البندقية احتفظت ببعض المناطق التي كانت في السّابق تابعة للأراضي العُثمانية في ألبانيا ودالماتيا Dalmatia. منحت هذه المعاهدة نفسها النّمسا منطقتي بلغراد وڤالاخيا (الافلاق)، ولكن بالمقابل خسرت النّمسا تلك المناطق في معاهدة بلغراد عام 1739. وفي ذلك الوقت كانت العقبة الكبرى من وجهة النّظر العُثمانية قد تمّ إنجازها: أصبح لليونانيين والصّرب والرّومانيين تذوّق للحكم الأجنبي[4]، رغم أنها لم تكن بمجملها تجربة محفّزة، بل كانت مقلقة ووجّهت تفكيرهم نحو الاستقلال[5]. كان هذا شيئاً جديداً. باستثناء السّنوات الأولى للفتح لم تحاول شعوب البلقان أبداً التّخلّص من الحكم العُثماني. ولم يحدث هذا فقط بسبب ضعفهم الشّديد خلال فترة ازدهار الإمبراطورية العُثمانية؛ بل بدوا راضين عن المصير الذي أصابهم، لأنهم كانوا في تلك الفترة يخضعون لحكم عادل. وفي القرن السّابع عشر كانت الإدارة الإقليمية في كل أنحاء الإمبراطورية تقريباً تزداد فوضى. وكان الپاشوات وأتباعهم مجبرين على دفع مبالغ كبيرة من أجل الوظيفة، فقاموا باضطهاد الفلاحين، المسيحيين والمسلمين على حدّ سواء، في محاولة منهم لتعويض نفقاتهم.

عانت الأقاليم الأوروپية أيضاً في أواخر القرن السّابع عشر وبداية الثّامن عشر،

(4) انظر يورغا Jorga ج 4 ص 326 وما يليها. لم يحبّذ اليونان في المورة والرّومانيون في ڤالاخيا (الافلاق) الصّغرى نظامي الحكم البندقي والنّمساوي (على التّرتيب) - الأول بسبب نشاطات البنادقة لكثلكة النّاس وتدخلهم بالعلاقات التّجارية التي كانت مستقرّة منذ فترة طويلة، والضّرائب العالية التي فرضوها وسياستهم الاستعمارية؛ والثّاني بسبب فرض النّمساويين لنظام الضّرائب المزعج. أما الصّرب من النّاحية الأخرى فقد رحّبوا بالحكم النّمساوي وازدهروا في ظله في هذه الفترة. يقرّ ميلر «الإمبراطورية العُثمانية وخلفاؤها» ص 24 بأن الحكم البندقي لم يلقَ شعبية في الفترة التي حكم خلالها، لكنه يذكر أنه كان في الحقيقة متقدّماً على الحكم العُثماني.

(5) الموسوعة البريطانية مادة «Greece».

وكان سبب ذلك هو أعمال السّلب التي كانت الجيوش العُثمانية تقوم بها، حيث كان النّظام قد انهار تماماً في تلك الفترة. كان ذلك صحيحاً وبشكل خاص في بلغاريا، إذ كانت جميع الجيوش التي انطلقت شمالاً من إسطنبول ملزمة بالمرور عبرها. وبإعادة المورة للحكم العُثماني من جديد رغب الباب العالي بتعويض هذا البلد الذي خسر عدداً كبيراً من ساكنيه في الحروب، فعمل على توطينه بالألبانيين الذين لم يكونوا في الحقيقة جيراناً ودودين لليونانيين[1]. وكانت النّتيجة الواضحة لهذه المجريات أنها شجّعت الذِّمّيين في جميع أنحاء شبه الجزيرة على الاتجاه نحو قطع الطّرق والسّرقة، وهي طريقة للعيش ساعدت عليها الطّبيعة الجغرافية للمنطقة. عُرف قطاع الطّرق بين اليونان باسم كِلْفت *Kelpht* وبين السّلاف باسم هايدوك *Hayduk*[2]. كان الهدف الرّئيسي هو السّرقة؛ لكن أعداءهم الطّبيعيين هم القوات العُثمانية التي كانت تُرسل من وقت إلى آخر لوضع نهاية لنشاطاتهم التي كانت تلقى التّشجيع من القوى الأجنبية، مما جعل الأمر يأخذ بالتّدريج بُعداً سياسياً: فقد صارت أعمال اللّصوصية والعنف التي يمارسونها قانونية بل وحتى ثورة مُقدَّسة لمواجهة استبداد أسيادهم العُثمانيين. وفي نظام الملّة سمح السّلاطين بنوع من الحكم الذّاتي تمتّع به الذِّمّيون المحلّيون. عُرف الأشخاص الممثلون لهذه المجتمعات باسم خوجه باشية *Ḫoca Başıs* (أي رؤساء الشّيوخ)[3]، الذين كانوا يتعاملون في الأقاليم مع الصّوباشية. ولمواجهة الكِلْفت *Kelphts* والهايدوك *Hayduks* قاموا باتباع طريقة مشابهة، فاستعانوا بفرق من الذِّمّيين المخلصين من القرى التي عانت من قطاع الطّرق. كان عدد من هؤلاء المسلحين يميلون لدى أول فرصة للانضمام إلى قطاع الطّرق رغم أن مهمّتهم هي القضاء عليهم؛ وقد حدث هذا بسبب نمو شعور «القوميّة» بين الذِّمّيين وأصبح من الصّعب الاعتماد عليهم.

---

(1) انظر المصدر السّابق.

(2) الموسوعة البريطانية مادة «Bulgaria». وبالتُّركيّة *Haydut*.

(3) هذا خطأ من المؤلفين، والصّحيح: *Koca Başılar* وفي التُّركية: قوجه تعني الشيخ، المسنّ. بينما خوجه تعني المدرّس.

من الواضح وبحسب النّقاط التي أشرنا إليها، أنه من غير الممكن اعتبار الملّة الأرثوذوكسية فئة متناغمة أو متلاحمة. فبغض النّظر عن الاختلافات العرقية التي تمّ تجاهلها، كان الفناريوت اليونان الذين تزعّموها في موقع مختلف بالكامل عن أفرادها الآخرين. ومنذ منتصف القرن السّابع عشر، وبشكل خاص بعد معاهدة كارلوڤيتش، كان موقفهم بشكل عام معارضاً لأيّة محاولة تهدف إلى إسقاط النّظام العُثماني لصالح أيّ من القوى الأجنبية: وكان هدفهم في الحقيقة تعزيز موقفهم في الدّولة وبالنهاية السّيطرة عليها ثم قلب الحكم فيها لإعادة بنائها كإمبراطورية بيزنطية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف رغبوا بتعزيز مكانة كلّ من الكنيسة الأرثوذوكسية والإمارات، واستخدام نفوذهم على الدّبلوماسية العُثمانية لتعزيز هذا الاتجاه[1]. أثناء القرن الثّامن عشر قام الفناريوت بالكثير لتحقيق هذه الغايات، لكنهم لم يسعوا إلى تحقيق أهدافهم بمفردهم: كانوا يفكرون بين الحين والآخر بالاستعانة بالأجانب، وبشكل خاص الرّوس. ورغب القياصرة هم أيضاً بإعادة بناء الإمبراطورية البيزنطية – وأن يتربّعوا بالطّبع على عرشها[2]. كان الفناريوت يميلون أحياناً – لأن العُثمانيين الأصوليين ورجال الكنيسة الرّوس كانوا على علاقة وثيقة – إلى اتّباع هذا النّهج وليس نهجهم بهدف زيادة ثرواتهم، وقد كان ذلك في غير صالحهم إذ أنهم بأفعالهم تلك قضوا على مكانتهم المميّزة عند المسلمين. ومع ذلك، تمكن اليونان من تحسين موقفهم لدى الحكومة العُثمانية والملّة الأرثوذوكسية خلال القرن الثّامن عشر. وبهذا تزايدت أعداد الموظفين الرّسميين منهم في الإدارة العُثمانية، كما تعاظمت سيطرتهم على الملّة من خلال تعيين كهنة يونانيين في جميع المناطق[3]. وفي عامي 1766 و1767 تمّ إلغاء البطريركيات الموجودة في إيبك وأوكريدا[4]. وبهذا، بقيت هنالك بطريركية

(1) انظر Jorga ج 4 ص 280 وما يليها.

(2) كانت هذه الرّغبة من قبل القياصرة قد وجدت على الأقل منذ منتصف القرن السّابع عشر، ثم أفشى هذا السّر شخص پولندي إلى الباب العالي. Jorga ج 4 ص 175–176.

(3) الموسوعة البريطانية مادة «Greece».

(4) المصدر السّابق مادة «Orthodox Eastern Church». تخلّى البطريرك الأخير في أوكريدا عن مركزه طواعية. Steen ص 147. أما أبرشية إيبك فقد تمّ إلغاؤها بالقوة، ودفع البطريرك

أرثوذوكسية واحدة فقط في الإمارات الأوروبية هي البطريركية المسكونية.

لو أن الفناريوت قاموا بمتابعة هدفهم بالسّيطرة التّدريجية على الإمبراطورية العُثمانية، معتمدين على المثابرة والالتزام بالمصداقية لاكتساب ثقة المسلمين وتقديم إصلاحات معقولة إلى الإدارة، لكان من الممكن تحقيق أحلامهم بكاملها. أمّا ما يتعلق بالمصداقية، فقد تمكنوا في البداية من اكتساب نفوذهم عبر الحيلة والفساد، وأما بالنّسبة للمثابرة، فلم يكونوا دائماً قادرين على مقاومة مداهنة القوى الأجنبية. بالعودة إلى نقطة بحثنا المتعلقة بالشّعور القومي، والتي كانت في النّهاية كارثة بالنّسبة لسياستهم، فقد أحدثت في البداية تقدماً خجولاً بين مجتمعات الملّة. لكن الإدارة الإقليمية كانت تنهار بشكل مستمرّ، وبهذا أصبحت فكرة الانقلابات المحلّية فكرة رائجة تقدِّم أرضية مثالية للدّعاية التّخريبية للعملاء الأجانب. وبهذا وقف الفناريوت في صف الحكومة العُثمانية منتظرين الفرصة للسّيطرة عليها، لكنهم وجدوا أهدافهم متعارضة مع الذِّمّيين الإقليميين المتحفّزين للثّورة على الحكومة إما بسبب ضعفها أو استبدادها، أو بتحريض من العملاء الأجانب، أو للأمرين معاً. كان أكثر الذِّمّيين استجابة لهذا التّحريض الأجنبي هم الصّرب الشّماليون وبعض البلغار الذين فضّلوا النّمساويين أولاً، بغض النّظر عن كونهم كاثوليكيين. لكن عندما قامت معاهدة بلغراد بحرمان النّمساويين من مستعمراتهم اتجهوا بأنظارهم نحو روسيا التي أعاد بيوتر العظيم إحياءها[1]. كانت الدّعاية السّياسية التي قام القياصرة بترويجها تعدّ في جميع

المسكوني للباب العالي مبلغ 65,000 آقچه. المصدر السّابق ص 176-177. جعل إلغاء هذه الأبرشية من الضّروري تحويل مسؤولياتها من قبل Vladikas of Montenegro إلى بطريركية كارلوفيتش - ولاحقاً تحوّلت إلى مدينة سانت بترسبورغ وأخيراً إلى بلغراد. المصدر السّابق ص 181. انتقل بطاركة الإسكندرية للسّكن في إسطنبول وتمَّ تعيينهم من البطريركية المسكونية دون الرّجوع إلى رغبات الرّعية (الصّورية). المصدر السّابق ص 130. أما هؤلاء في أنطاكية فقد تمَّ تعيينهم من بين رجال الكنيسة في القسطنطينية بين عامي 1728 و1850. المصدر السّابق ص 134. من جهة أخرى كان بطاركة القدس يقومون عادة بتسمية خلفائهم بأنفسهم. المصدر السّابق ص 137.

(1) الموسوعة البريطانية مادة «Bulgaria».

الأحوال أكثر جاذبية من تلك التي قدّمها النّمساويون بسبب كون روسيا أرثوذوكسية؛ وقد حققت في الفترة المتعلقة ببحثنا تقدُّماً كبيراً في أنحاء عدّة من شبه الجزيرة، وبشكل خاص في سنوات السّلام الأخيرة. إلا أن نجاحها كان كارثياً بالنّسبة لهدف الفناريوت في زيادة نفوذهم في السّلطنة والسّيطرة عليها. وبهذا لم يبقَ أمامهم سوى سبيل واحد لتحقيق هدفهم، وذلك بإقناع المسلمين أنه من غير الممكن الاستغناء عنهم في وجه الحملة العنيفة ضدّ المسيحيين. وإذ أصبح أفراد الملّة أكثر إدانة بعدم ولائهم، فقد أسهم ذلك في تغذية هذا التّعصّب وتبريره. كانت السّياستان، السّيطرة على السّلطنة أو إسقاطها أو الهروب منها، متضاربتين، وكان الفشل محتماً بالنّسبة للسّياسة الأولى لأن الفناريوت لم يلتزموا بخطة واحدة لتنفيذها.

شهد العصر الذي بدأت فيه الإمبراطورية العُثمانية بالانحدار بأكملها انهيار الملّة اليهودية داخلها. كانت ألفية الهجرة نقطة تحوُّل بالنّسبة لكلٍّ منهما؛ وكان كلٌّ منهما قد وصل إلى ذروة ازدهاره قبلها. تمثل رمز هذا الازدهار في مهمّة مهاجر مارانيو Maraño من البرتغال، اسمه يوسيف هَنّاسي Joseph Nasi. نجح هذا الشّخص في السّنوات الأخيرة من عهد سليمان العظيم باكتساب مودّة هذا السّلطان من خلال كونه صلة وصل بينه وبين «البابا» كممثل لقضايا أبناء دينه[1]، كما وطّد علاقة السّلطان مع هنري الثّاني ملك فرنسا وأبنائه الذين كانوا يدينون له[2]. وفي عهد خليفة سليمان، سليم الثّاني، ازدادت قوة هَنّاسي. فعندما كانت تولية سليم يسودها الشّك، قام هَنّاسي بدعمها؛ وكافأه سليم بمنحه الثّقة المطلقة. أصبح الشّخص المفضّل لدى السّلطان، وقرَّبه الملوك الأكثر نفوذاً في أوروبا للتّدخل لصالحهم مع سيده، وقد عُيِّن دوقاً لناكسوس Naxos واثنتي عشرة جزيرة في كيكلادِس Cyclades، وقد سعى إلى إعلان الحرب على البندقية، وكان له آمال أخرى بعد حملته تلك التي كان من نتائجها ضمّ قبرص إلى السّلطنة، بأن يصبح ملكاً لهذه الجزيرة. لقد فشل في تحقيق هذا الهدف بسبب عداء الصّدر الأعظم صوقولى Şoḳulu

(1) غالانتِه Galanté «الأتراك واليهود» ص 13؛ Graetz ج 4 ص 614-615، 633؛ فرانكو ص 57.
(2) فرانكو ص 60، 62 - 65؛ Galanté، المصدر السّابق.

له[1]. لم يكن عداء صوقولي نابعاً من تعصّبه ضد اليهود، إذ كان لديه من رجاله المميزين تابع يهودي يدعى شلومو بن ناتان Solomon ben Nathan، الذي تمتّع بنفوذ عظيم في الدّولة حتى بعد وفاة سيده[2]. وكانت للنّساء اليهوديات أيضاً مكانة متميّزة في قسم الحريم الإمبراطوري آنذاك، وبشكل رئيسي لمعرفتهن بالطّب[3]. وتحت جناح هؤلاء الممثلين الأقوياء في البلاط الملكي ازدهرت الملّة. في عهد سليمان كانت التّجارة الإيطالية - الشّرقية خاضعة للسّيطرة اليهودية أكثر من كونها في أيدي البنادقة[4]؛ وبحلول عهد سليم الثّاني كان اليهود قد سيطروا بشكل كبير على تجارة الجملة في الإمبراطورية وجمع الرّسوم الجُمركية[5].

وصلت أيام الرّغد اليهودية إلى نهايتها بوفاة السّلطان سليم وتعيين مُراد الثّالث. وبالرّغم من أنّ مُراداً سمح لهَنّاسي بالاحتفاظ بمنصبه ورتبته، فقد أبعده عن أيّ تدخل في شؤونه[6]، وعندما توفي عام 1579، قام بمصادرة ثروته كما لو أنه من القاپي قولي[7]. أصرَّ السّلطان أيضاً على التّقيّد باتّباع القوانين الواردة في الشّريعة والتي تجبر اليهود والذِّمّيين الآخرين على ارتداء ملابس تميّزهم عن غيرهم[8]. كانت تلك إشارة إلى إعادة تصنيف اليهود في مرتبة أدنى يعدّها المسلمون المتشدّدون مكانة ملائمة لمن لا يتّبع دينهم. في الحقيقة، ومع بداية القرن، انهارت فترة ازدهار الملّة بشكل سريع بعد أن دامت مئتي عام من الزّمان.

(1) غريتس Graetz ج 4 ص 632 وما يليها، 650؛ فرانكو ص 55، 61، 65-66. انظر الموسوعة الإسلامية مادة «سليم الثّاني».
(2) غريتس Graetz ج 4 ص 641 وما يليها.
(3) المصدر السّابق ص 647، 669؛ فرانكو ص 72-73.
(4) غريتس Graetz ج 4 ص 616.
(5) المصدر السّابق ص 646-647.
(6) المصدر السّابق ص 665، 668؛ فرانكو ص 66.
(7) الموسوعة اليهودية مادة «Turkey»؛ فرانكو ص 72.
(8) الموسوعة اليهودية مادة «Turkey». يشير هذا القرار، كما يقال، إلى استياء السّلطان مُراد من نمط الحياة المترف الذي عاشه اليهود، والذين رغب في البداية بذبحهم جميعاً.

حدث هذا التّطوّر بلا شك بسبب خسارة نفوذهم في شؤون الدّولة - الذي يُعدّ ضرورياً مع تنامي الفساد في النّظام. لكن يبدو أن أحد العوامل المساهمة كان تبدّل الرّوح المعنوية لدى اليهود أنفسهم. لقد أحيت الحرية غير المعهودة والمكانة المميّزة التي تمتّعوا بها خلال حكم السّلاطين لمدة قرن، شعور الانتماء القومي لديهم، أو ربما من الأفضل أن نقول تكثف صفة التّكافل لدى العنصر اليهودي. وقد ضربت حول ذلك أمثلة كثيرة في القرن السّادس عشر: في حركة تنظيم الرّبّانيين ضمن جماعة مركزية غابت عن الوجود منذ قرون[1]؛ وفي حركة يدعو فيها مفكّر من أرض فلسطين الرّبّانيين وأصحاب التّراث التّلمودي إلى التّحوّل إلى أنظمة معيّنة[2]؛ وفوق ذلك كله، إحياء الآمال المسيحية Messianic الذي عزّزه انتشار التّعاليم القَبَالية[3]. كان النّظام الدّيني الفلسفي الصّوفي للقَبَلاه Kabbalah الذي أعيد نشره وتوضيح نقاطه كردّ فعل على القانونية العقلية لليهودية المعياريّة المتشدّدة orthodox Judaism منذ القرن الحادي عشر وما تلاه، قد لبّى نفس المتطلبات الدّينية بين اليهود كما فعلت الصّوفيّة بين المسلمين. وقد حدث فيها أيضاً خلل مشابه: فقد أدّت إلى ظهور الخرافات بطريقة مشابهة[4]. في النّصف الثّاني من القرن السّادس عشر ظهر شخصان ادّعيا أنهما «المبشّران» بقدوم المسيح المخلّص في آل يوسف. وقد أبهرا النّاس بأعمالهم العجيبة، وكان ذلك مشابهاً لما قام به أولياء «الدّراويش»؛ وقد قدَّمت تعاليم أحدهما المدعو إسحاق لوريا ليفي Isaac Lurya Levi محفزاً هائلاً للحركة المسيحية الدّينية الفلسفية، التي حققت تقدماً رائعاً وبشكل خاص في الشّرق خلال الرّبع الأخير من القرن السّادس عشر والنّصف الأول من القرن السّابع عشر، ليس بين العامّة من اليهود فقط ولكن بين المثقفين أيضاً. ادَّعى لوريا أنه هو وزميله سيتبعهما «مخلّص» Messiah من آل داود؛ وأشار المتبحّرون في علوم القَبَلاه إلى أن هذا الظّهور

(1) غريتس Graetz ج 4 ص 563-571.

(2) المصدر السّابق ص 651 وما يليها.

(3) المصدر السّابق ص 656 وما يليها.

(4) كانت أهم مراكز الدّراسة القَبَالية في هذه الفترة هي سالونيكا وصفد. Graetz ج 4 ص 433.

سيحدث عام 1648[1]. في تلك الفترة، في عام 1626، ولد في إزمير Smyrna يهودي من أصل إسپاني اسمه شَبّتاي Sabbatai، الذي في أيام شبابه وبعد دراسته لما جاء به لوريا وتبنّيه نظام التّقشّف في الحياة، أصبح على قناعة بأنّه هو المسيح المخلّص المنتظر. وبشكل مثير للغرابة كان ما شجعه على اعتقاده هذا هو معرفته بظاهرة الألفية Mellannarianism السّائدة في إنكلترا، في الوقت الذي كان والده موظفاً في مركز تجارة إنكليزي كان قد أسّس في إزمير[2]. قدّم نفسه بشكل علني عام 1648، وحظي مباشرة بعدد من الأتباع، لكنه أيضاً واجه الكثير من المعارضة؛ وبعد قيامه بعدد من الجولات، زار فلسطين ومصر وأصبح مشهوراً في تلك المناطق. صحيح أن الرّبّانيين الموجودين في الأرض المقدّسة طردوه واعتبروه كافراً، لكنه لقي عند عودته إلى إزمير عام 1665 ترحيباً شديداً، وتقول النّبوءة إن السّنة التّالية سوف تشهد تأسيس «مملكة اليوم الموعود» apocalyptic kingdom. حتى تلك الفترة كانت شهرته قد امتدّت من الشّرق إلى بعض المراكز التّجارية العظيمة في الغرب - كالبندقية وأمستردام وهامبورغ ولندن. كان شَبّتاي يحصد الشّهرة العالمية، وقد قيل إنه يصنع المعجزات، كما اكتسب بعض الأتباع من بين المسلمين. وفي بداية السّنة «المصيرية» fatal year، ألقي القبض عليه لحظة وصوله إلى إسطنبول، حيث احتجزته السّلطات في السّجن ومن ثَمّ نُقل إلى چَناق قلعة Çanaḳ-ḳal'e[3]؛ وأخيراً، بما أن حماسة العامة لم تساعد في تخفيف حدّة الموقف، تم إحضاره ليمثل أمام السّلطان محمّد الرّابع في أدرنِه.

ولخيبة آمال أتباعه، لم يكن شَبّتاي بطلاً، فقد أرهبته السّلطات الإسلامية إلى أن

---

(1) المصدر السّابق ص 661 وما يليها؛ فرانكو ص 82 وما يليها، 88.

(2) كان الإنكليز هم الأكثر نفوذاً بين جميع المستعمرات الأجنبية الموجودة في إزمير. وقد قام أفرادها بفعل الكثير لتحسين الظّروف الاقتصادية والفكرية في تلك المنطقة. انظر الموسوعة الإسلامية مادة «إزمير». Jorga ج 4 ص 26، 265.

(3) هذا هو المقصود بأبيدوس Abydos في الرّواية المنقولة. كانت أبيدوس لفترة طويلة مدينة متهدّمة في القرن السّابع عشر وحلت محلها چَناق قلعه Çanaḳ-ḳal'e كمدينة رئيسية على السّاحل الآسيوي للدّردنيل. انظر *Islâm Ansiklopedisi* مادة «Çanaḳ-ḳal'e».

اضطرّ لاعتناق الإسلام. كانت الصّدمة في العالم اليهودي قاسية؛ فالنّبوءة الكاملة التي تشير إلى انهيار وخراب قريب والتي آمن بها الكثيرون لما يقرب من قرن من الزّمان اندثرت وانتهت. ومع ذلك، استمرّ العديد من أتباع شَبّتاي بإيمانهم يدفعهم أمل آخر مقابل الحلم الأول الذي تلاشى، وبعد وفاة شَبّتاي عام 1676، حوّلوا ولاءهم إلى صهره الشّاب يعقوب، الذي قدّمته أرملة شَبّتاي كابن له. كان مركز إعادة الأمل هو سالونيكا Salonica حيث يقطن يعقوب. دعا هو أيضاً إلى الأفكار الفلسفية الصّوفيّة نفسها التي دعا لها لوريا، وكان يعقوب مقدّساً بل كان في نظر النّاس مجسّداً للإله. ظهرت بعض الفضائح حوله بسبب فكرة الطّلاق، مما أدّى إلى تحقيقات قامت بها السّلطات العُثمانية؛، واعتنق يعقوب الإسلام كما فعل سلفه هرباً من العقاب. لكن مع ذلك، وبطريقة مخالفة لما قام به شَبّتاي، جعل من إسلامه فضيلة وأشار على أتباعه بالاقتداء به. وبهذا وجدت طائفة جديدة، نصف يهودية ونصف مسلمة، قدِّر لها الاستمرار، وعُرفت بالتُّركيّة باسم «دونمِه» *Dönme* (المرتدّون). كانت عقيدتها قَبّالية، لكن طقوسها ذات مظاهر مسلمة وأخرى يهودية؛ وكان أفرادها يؤمّون المساجد بالإضافة إلى أماكن عبادتهم الخاصّة، ويقيمون شعائر المناسبات الإسلامية واليهودية معاً. لقد نظّم أتباع هذا المعتقد الجديد أنفسهم كملّة، لكنها بقيت غير مُعترف بها، وكان المسؤول الدّيني الرّئيسي لهم على سبيل المثال يقوم بنشر العدالة فيما بينهم. وحتى تاريخ بحثنا هذا كان هنالك مجتمعان رئيسيان تابعان لهذه الطّائفة، واحد في سالونيكا والآخر في إزمير. ولم تكن أعدادهم على كلّ حال كبيرة[1].

وبهذا توّجت آمال اليهود بالظّهور القريب للمسيح المخلّص بتشكيل هذه الطّائفة الجديدة عديمة الأهمية. لكن هذا لم يكن النّتيجة الأهمّ لتأسيسها، فحتى تلك الفترة التي تلاشت فيها الآمال، أسهم نشر أفكار القَبّلاه الصّوفيّة التي اعتمدوا عليها في ابتعاد هذه الملّة وبشكل كبير عن التّوازن. ودون شك فقد كان للتّسلط المتنامي لدى

(1) فرانكو ص 94-114؛ الموسوعة البريطانية مادة «Sabbatai Sebi»؛ الموسوعة الإسلامية مادة «دونمه» Dönme.

المسلمين وفساد المؤسّسات الإسلامية أثر في خسارة اليهود لمناصبهم ونفوذهم، وبالتّالي نجاحاتهم التي تمتّعوا بها في القرن السّادس عشر. لكن يبدو أن إيمانهم بحركة «التّخليص» قد وجّه اهتمامهم نحو آمال وهميّة وشجّع على نمو الخرافات على حساب الحضارة والعلم. وفي جميع الأحوال لم يزدهروا أبداً كما في السّابق[1]. وبالمقارنة مع الانحدار العام لازدهار السّلطنة، والنّمو المتزامن الذي شهده زملاؤهم في الدّين ممن تواجدوا في أنحاء من أوروبا، لم يكن لهم أن يهنئوا أنفسهم على العيش في أراضي السّلطان[2]. ورغم كلّ ما سبق ذكره، فقد تمكن بعض اليهود لغاية الفترة المتعلقة ببحثنا من ممارسة نفوذ كبير في إسطنبول[3]، أما باقي أفراد هذا المجتمع ككلّ فقد تمكن البعض أيضاً من الاحتفاظ بجزء لا بأس به من الأعمال الصّناعية والتّجارية[4] بالرّغم من المهانة التي عانوا منها في بعض الأوقات نتيجة القوانين

---

(1) فرانكو ص 118؛ Graetz ج 4 ص 670. يذكر Rycaut في روايته عن اليهود العُثمانيين (في أواخر القرن السّابع عشر) «أن الأتراك كانوا ينظرون إليهم على أنهم حثالة النّاس»، وبلغ من احتقارهم لهم أن رفضوا دفن اليهود المعتنقين للإسلام في مقابر المسلمين. لكن يرجح أنه قد استقى هذه النّظرة من المسيحيين المحلّيين الذين لم يكنوا مشاعر الود والمحبة لليهود. من أجل مكائد المسيحيين ضد اليهود انظر Gallanté ص 16 وما يليها.

(2) حصلت بعض الهجرة إلى النّمسا، وبشكل خاص بعد معاهدة پساروفيتش Passarovitz عام 1715، بالرّغم من أن المهاجرين كانوا يحتفظون في بعض الأحيان بالجنسية العُثمانية. انظر فرانكو ص 120.

(3) على سبيل المثال Fonseca طبيب السّلطان أحمد الثّالث (1703-1730). انظر فرانكو ص 117. وأيضاً Juda Baruch رئيس الصّرّافين في عهد السّلطان مصطفى الثّالث (1757-1773). المصدر السّابق ص 120.

(4) يذكر فرانكو ص 115 أحد الفرنسيسكان الفرنسيين Michel Febvre الذي عاش في الإمبراطورية العُثمانية مدة ثمانية عشر عاماً في النّصف الثّاني من القرن السّابع عشر، ويشير إلى تواجد اليهود في تلك الفترة في جميع المراكز الكبرى حيث عملوا في كموظفي بنوك وصرّافين ومرابين وصائغي ذهب وتجار بضائع مستعملة وموظفي جمارك وسماسرة وأطباء وصيادلة ومترجمين. وقد جعلوا من أنفسهم أناساً لا يمكن للتّجار الاستغناء عنهم بمن فيهم منافسوهم من اليونان والأرمن، وقد عملوا بوحدة تامة بحيث لم يجرؤ أحد على الانتقام من قليلي الأمانة إلا إذا كان يرغب بالمقاطعة من قبل البقية.

المتعلقة بالأمور الماليّة والتي تؤثر على مكانتهم الدّنيا كذمّيين. في مصر، كان موقفهم قوياً بشكل استثنائي نتيجة عملهم كوسطاء لتجارة المعادن الثّمينة، وخلال النّصف الأول من القرن الثّامن عشر، احتكروا العائدات الجُمركية. لكن ضرائب *avanias* علي بِك هاجمتهم بقسوة، ثم وجّهت إليهم الضّربة القاصمة باستلام مسيحيين من سوريا الإدارة الجُمركية عام 1769.

ليس هناك ما تجدر الإشارة إليه بالنّسبة للملّة الأرمنية وباقي المجتمعات المسيحية الأخرى (في حال لم تزل جزءاً من الملّة أم لا) في مرحلة الانحدار، باستثناء ملاحظة التّقدّم الذي أحرزه أحد مجتمعاتهم وهو المجتمع الكاثوليكي، على حساب غالبية، إن لم نقل المجتمعات الأخرى بكاملها. حصل هذا التّقدّم بفضل عاملين: الأول هو التّدخّل في الشّؤون العُثمانية الذي ساهمت به فرنسا، والذي بدأ عن طريق معاهدات الاستسلام الأولى بين فرانسوا الأول وسليمان[1]؛ والعامل الثّاني هو تأسيس البابا غريغوري الخامس عشر عام 1622 «مجموعة البعثات التّبشيرية المخلصة» Congregatio de Propaganda Fide كهيئة لإدارة البعثات الكاثوليكية. أما ما يتعلق بدعم فرنسا، فقد كان الكاثوليك أضعف من أن يقفوا بوجه العدائية التي تلاقيها المهمّات التّبشيرية لتواصل عملها بنجاح؛ ولم ينتظم مخططهم ويزدد قوّة إلا بعد أن أُسّست مجموعة البعثات التّبشيرية التي تمّ إنجاز مهامها بشكل رئيسي من قبل المجموعات اليسوعية والفرنسيسكان، وبشكل خاص الكبوشيين[2] Capuchins. يبدو أن اليسوعيين كانوا فاعلين جداً في العاصمة حيث، وبالرّغم من طردهم الفوري

(1) كانت حماية اللاتينيين المسيحيين في الإمبراطورية العُثمانية من قبل ملك فرنسا من شروط اتفاقيات عام 1673، تلتها «حكومات وصاية» مشابهة على المسيحيين بشكل عام مُنحت لإنكلترا عام 1675، ووصاية مُنحت للنّمسا على المسيحيين الكاثوليك في معاهدة كارلوفيتش عام 1699، انظر غراف ج 3 ص 22. كان النّمساويون فاعلين بشكل خاص في حماية «كاثوليك سوريا» (المصدر السّابق ص 57) والأقباط الاتحاديين (ص 75)، بالإضافة إلى جزر البلقان.

(2) الكبوشيون فرع تابع للفرنسيسكان، تشكل في بداية القرن السّادس عشر، واعتُرف بها كمنظمة مستقلّة عام 1619. لمعلومات عن دعوتهم التّبشيرية انظر غراف ج 4 ص 191 وما يليها، ومن أجل دعوة اليسوعيين انظر المصدر السّابق ص 206 وما يليها.

بقرار طالب بإصداره سفراء القوى البروتستانتية[1]، فقد عملوا بحماسة بين شعوب غَلَطة وبيرا Péra ذات الكثافة السّكانية العالية[2]. وفي البوسنة وألبانيا (حيث أجّجوا ثورة عام 1638)[3] وعلى طول منطقة الدّانوب حيث لقوا ترحيباً من الهوسپودار الأصليين في الإمارات، كان الفرنسيسكان هم الذين احتلوا القيادة[4]. وأولى الفرنسيسكان هم أيضاً اهتماماً خاصاً ببوغوميل جنوب بلغاريا الذين تنازلوا عن أخطائهم عام 1650[5]؛ بينما أنجز الكپوشيون نجاحاً بارزاً في جزر الأرخبيل[6]. حتى تلك الفترة كان معظم هذه البعثات التّبشيرية إيطالية تشكلت في غالبيتها من وسط وجنوب إيطاليا. لكن لويس الرّابع عشر استغلّ نفوذه بهدف تعيين فرنسيين لقيادة كل من المؤسّستين. ومن هنا لعبت السّياسة الفرنسية دوراً مهمّاً في الشّؤون الدّينية، وكان هدفها الرّئيسي هو الحصول على اعتراف برعاية فرنسا لجميع الكاثوليك في السّلطنة بغض النّظر عن أصولهم. لكن هذا الملك العظيم *le Grand Monarque*، الذي كان للمؤسّسة اليسوعية مكانة مميّزة لديه وخصوصاً في آخر أيامه، رغب بلعب دور في هداية هذه الفئة المنشقّة. لم تكن هذه التّسوية السّياسية المترافقة مع صداقة مقربة من الباب العالي – والتي بموجبها كانت فرنسا مخولة بحماية جميع الأوروبيين الذين لم يحظوا بتمثيل دبلوماسي – مهمّة بسيطة. لطالما نظر إلى الكاثوليك على أنهم يتبعون لديانة «أجنبية»، لذلك كان الحرص واجباً لعدم استثارة أيّ ردّ فعل من جهتهم: كان لدى البعثات تعليمات صريحة وواضحة بعدم القيام بالتّبشير بين المسلمين. وقد كان

(1) في عام 1628، انظر Jorga ج 4 ص 27.

(2) تمّ تعزيز المستعمرة الجنوية بعد الفتح من قبل عدد كبير من اليهود واليونان والأرمن. في بداية القرن السّادس عشر بدأ المسلمون بالاستقرار هناك أيضاً، وشرعوا بتحويل الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية إلى مساجد، الموسوعة الإسلامية مادة «القسطنطينية»؛ Jorga ج 4 ص 21.

(3) يورغا Jorga المصدر السّابق.

(4) المصدر السّابق. عُيِّن يوناني اتحادي كأسقف من قبل هوسپودارية مولداڤيا عام 1647.

(5) يورغا Jorga ج 4 ص 20-21.

(6) المصدر السّابق ص 19. لقد هيأ اعتناق مطران أرثوذكس رودوس للإسلام فرصة مواتية لنشر الحملة الدّعائية للكاثوليك.

من مهام هذه البعثات، وبشكل سري، «هداية» الأشخاص بدلاً من إحداث إصلاحات بين المجتمعات بكاملها. وُضعت هذه المبادئ بموافقة جماعية من الحكومة الفرنسية ورؤساء الكنائس في فرنسا وممثل عن الأبرشية المقدَّسة Holy See.

كانت الكاثوليكية تعدّ «أجنبية»، ويعود ذلك جزئياً إلى أنه عندما تشكّل نظام الملّة كان أتباع الكاثوليكية الموجودون في السّلطنة من الأجانب كالجنويين من غَلَطة، وجزئياً لأنها كانت في تلك الفترة ديانة «الفرنجة» Franks، الأعداء المتوارثين للإسلام. استمرّ تعصب السّلاطين تجاههم، واتضح ذلك من خلال السّياسة التي اتبعوها في تلك الأجزاء من السّلطنة المسلوبة من أيدي القادة «اللاتين» كالمورة والجزُر وقبرص، حيث فضلوا الأرثوذوكسية وشجّعوا الكنيسة القبطية على قطع علاقتها مع روما. في نهاية القرن السّادس عشر، قام الباب العالي بتوطيد علاقاته مع القوى البروتستانتية، وقد استغلّ نفوذ هذه القوى لتعزيز هذا التّعصّب، وقاموا بالكثير لإلغاء امتيازات فرنسا كأول قوة أوروبية تحالفت مع الباب العالي[1]. وبعد ذلك بفترة طويلة تجاوزت الفترة المتعلقة ببحثنا، بدأت الكنائس البروتستانتية المختلفة بتأسيس بعثات تبشيرية خاصّة بها في السّلطنة العُثمانية. وبهذا، لم تكن علاقة القوى البروتستانتية مع الباب العالي معقّدة كما كانت بالنّسبة لفرنسا، في الوقت الذي كان فيه السّلاطين ما زالوا أسياداً حقيقيين في ديارهم. كانت الدّبلوماسية الفرنسية تتمتّع بالبراعة الكافية لتمنح المبشّرين الكاثوليك فرصاً واسعة لتحقيق أهدافهم؛ وفي الحقيقة ازداد عدد أتباعهم بشكل تدريجي. من الصّعب التّكهّن بالمدى الذي بلغوه في إحداث تحوّلات فردية. أما الأمر الواضح فهو أنّ العديد من هؤلاء كانوا ينضمّون إلى الكنيسة «اللاتينية» النّظامية. أما في المناطق التي وُجد بها نوع من الاتحاد الكنسي بين عقائد وطقوس مختلفة، فكانت الانقلابات تتمّ من المجتمع المنشقّ الموافق. وبالرّغم من أن السّياسة العامة التي اتّبعتها البعثات التّبشيرية الكاثوليكية فضّلت تجنّب الدّعاية عن تحوُّل مجتمعات بكاملها، فإن الكنائس المتّحدة قد تألفت من الكنائس الأرثوذوكسية

(1) انظر Jorga ج 4 ص 25، من أجل الدّعم الذي قدّمه السّفيران الهولندي والإنكليزي للوكاريس.

والنّسطورية واليعقوبية. كانت الطّريقة الأكثر فاعلية تقوم على تشجيع تشكيل حزب داعم لكنيسة روما من بين رجال الدّين، ومن ثم تأمين انتخاب أحد هؤلاء لمنصب بطريرك شاغر (رغم أن عملية الانتخاب هذه لم تصادق عليها السّلطات المدنيّة)، وفي النّهاية تعزيز المجتمع الاتحادي الجديد وتأكيد ولائه للبطريركية الكاثوليكية (وإن كانت غير نظامية أيضاً)[1].

لن نصف بالتّفصيل ما أثارته هذه السّياسة من غضب لدى الكنائس المهاجمة والخلافات التي ظهرت بين رجال الدّين وأتباع الطّوائف المنافسة. وكما هو متوقع فقد كانت ردود فعل البطريرك الغريغوري قاسية وبشكل خاص تجاه التّحوّل إلى بابويّة الكنيسة الأرمنية. لقد خوَّله منصبه كمِلّة باشي لممارسة ضغوط مختلفة ضد المنقلبين عن ملّتهم[2]، كما أمّنت له علاقاته مع الباب العالي دعماً رسمياً في الصّراع مع البعثات الكاثوليكية[3]. في عام 1702، لم يتمكّن البطريرك الغريغوري أفيديك Avedik من طرد اتحاديات المنقلبين من أرمينيا إلى فارس فحسب، بل قام أيضاً بإغلاق المدارس اليسوعية في القسطنطينية. وانتقاماً منه تمَّ خطفه من قبل وزير فرنسي، ووُضع على مركب فرنسي، وأخذ إلى فرنسا حيث توفي بعد خمس سنوات[4].

بقيت الاتحاديات الأرمنية في القسطنطينية والأناضول والرّوملي حتى تاريخ بحثنا

---

(1) «كان أغلب الأتباع من الأساقفة خفيين وكانت الصّلات موجودة بين البطريرك ومساعديه من المطارنة المتحدين. تلك هي نتيجة الطّريقة التي اتبعها اليسوعيون لكسب أكبر عدد ممكن من الأتباع الخفيين لخلق حركة جدّية في الوقت المناسب». قاموس الدّين الكاثوليكي، المجلد 10 ص 519 (بالرّجوع إلى اليونان الاتحاديين).

(2) بما أن المنقلبين الاتحاديين ظلوا، في آسيا وأوروبا، تحت السّلطة المدنية للبطريركية الغريغورية.

(3) انظر جودت ج 2 ص 93، من أجل موقف الحكومة العُثمانية تجاه الأرمن المنقلبين عن دينهم في عام 1630 وعام 1734.

(4) قاموس الدّين الكاثوليكي المجلد 1، ص 1909. وفي مناسبة لاحقة أثناء حكم محمود الأول (1730-1754)، وقد هدّأ السّفير الفرنسي من فورة غضب الغريغوريين، De Rausas ج 1 ص 83.

هذا تحت الحماية الرّوحية للقسيس البابوي اللّاتيني الموجود في القسطنطينية. وفي عام 1740 انتُخب أسقف اتحادي ليشغل منصب بطريرك سيس Sîs وكيليكيا Cilicia، ومع أنّه قد طُرد سابقاً من قبل البطريرك الغريغوري وأُجبر على القيام بمهامه في مسكن خاص في لبنان، فقد اعترفت البابوية بسلطته القضائية على جميع الكاثوليك الأرمن في الأقاليم العربية ومصر[1]. وأصبحت بابويّة الكنيسة الأرمنية منذ ذلك الوقت منظّمة بشكل رسمي، بالرّغم من عدم الاعتراف بها كملّة مستقلّة حتى عام [2]1830.

بشكل مشابه، خرجت بابويّة الكنيسة اليونانية من الصّراعات التي بدأ بإشعالها مَجمع فلورنسة وناشطو الجمعيات الكاثوليكية في سوريا. كانت جماعتها الأولى[3] قد تشكّلت في نهاية القرن السّابع عشر. ابتدأت بطريركيتها الرّسمية بمحاولة الاستيلاء على مركز الأبرشية الشّاغر في أنطاكية عام 1724، ولقيت مواجهة سريعة من أعضاء المَجمع الكنسي synod في القسطنطينية، كما بقيت لحوالي مئة عام متورطة في صراع مرير مع الأرثوذوكس الذين كان لهم الأفضلية بفضل دعم الپاشوات[4]. استمرّت هذه المنافسة بفضل الكتابات الأدبية المحفزة والمثيرة للجدل بالإضافة إلى الصّراعات المفتوحة والمشاجرات في الشّوارع، التي كان لها على الأقل عامل إيجابي واحد هو تشجيع نوع من النّشاط الفكري بين الطّرفين[5]، حيث قام كلّ منهما بإصدار مطابع عربية في سوريا خلال القرن الثّامن عشر[6].

---

(1) قاموس الدّين الكاثوليكي المجلد 1 ص 1911-1912.

(2) غراف ج 3 ص 60.

(3) تستخدم لفظة «جماعة» congregation هنا وفيما بعد بالمعنى الإنكليزي وهو«مجموعة الأشخاص الذين يلتقون للعبادة»، وليس بالمعنى الرّوماني «المجتمع الدّيني» أو «طبقة الرّهبانية».

(4) انظر قاموس الدّين الكاثوليكي مادتي «Melchite» (المجلد 10 ص 516-520) و«Antioche, part. Grec-Melkite» (المجلد 1 ص 1417-1420)؛ غراف ج 3 ص 31-33.

(5) من أجل الملكيين الأرثوذوكس انظر غراف ج 3 ص 79-159، ومن أجل الملكيين الكاثوليك المصدر السّابق ص 172-248.

(6) كانت أول مطبعة عربية في الشّرق قد أُسّست من قبل البطريرك الأرثوذوكسي أثناسيوس دبّاس

بدأ انفصال البابوية Uniate عن الكنيسة النّسطورية في عهد سليمان، كنتيجة للخلاف حول أحقّيّة تسلّم منصب بطريرك الكاثوليك عام 1551[1]. تمّ الاعتراف بالبطريرك المعارض من قبل الأب يوليوس الثّاني عام 1553 بصفته «بطريرك الكلدان»، ولكن عند عودته إلى ديار بكر اعتُقل وتوفي لاحقاً في السّجن. ومن بعد النّكسة، أعيد تأسيس بطريركية الكلدان في ديار بكر عام 1672 وتمّ الاعتراف بها من قبل الباب العالي، لكن وبالرّغم من الجهود التي بذلتها البعثات التّبشيرية بقيت كنيسة الكلدان الكاثوليك وحدة صغيرة، مع مجموعات دينية مبعثرة في بغداد والموصل واسعرد Si'irt وحلب[2].

نالت البابوية المنفصلة عن الكنيسة اليعقوبية في سوريا نجاحات أقل شأناً، وقد عرف أتباعها باسم «السّريان الكاثوليك». كانت هذه الحركة محصورة وبشكل رئيسي في حلب، حيث تمّ تأسيس بطريركية عام 1662 بموافقة من الباب العالي. وبالرّغم من المعارضة القوية والنّاجحة لليعاقبة، فإن الكنيسة الجديدة لم تكن قوية وبقيت معتمدة بشكل كبير على دعم الموارنة[3].

Athanasius Debbâs في حلب بين عامي 1706 و1721، ثم أنشئت مطبعة أخرى في بيروت عام 1751 (غراف ج 3 ص 27). وقد صنع الاتحادي عبد الله زاخر (انظر المصدر السّابق ص191-201) مطبعة بنفسه في دير الشّوير في لبنان منذ عام 1734. ولكن منذ عام 1610 كان الموارنة قد طبعوا نسخة من الكتاب المقدّس باللغتين السّريانية Syriac والكرشونية Karşûnî (وهي العربية المكتوبة بحروف سريانية). المصدر السّابق ص 51-52.

(1) انظر قاموس الدّين الكاثوليكي المجلد 11 ص 228. وكانت هناك جماعة «كلدانية» قد تشكلت في قبرص في القرن الخامس عشر. المصدر السّابق ص 226.

(2) المصدر السّابق، أيضاً غراف ج 3 ص 64-69؛ ج 4 ص 95-110.

(3) توفي البطريرك الثّاني في سجن أضنة عام 1702؛ وتوفي الثّالث في روما عام 1721، ومن بعدها زالت بطريركية حلب. في عام 1783 جرت محاولة من قبل المطران اليعقوبي المنقلب عن دينه ميخائيل جروة Miḥâ'îl Carwâ للاستيلاء على بطريركية أنطاكية، لكن فرمان السّلطان كان من نصيب منافسه الأرثوذكسي اليعقوبي، وتوجب نقل مقر البطريركية غير النّظامية إلى لبنان. انظر قاموس الدّين الكاثوليكي مجلد 1 ص 1430 وما يليها؛ غراف ج 3 ص 36-58؛ ج 4 ص 41-64.

وبغضّ النّظر عن الجهود التي بذلها الفرنسيسكان في القاهرة ومصر العُليا، فقد كانت فكرة تشكيل بابويّة تابعة للكنيسة القبطية بعيدة آنذاك. في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر أعيد فتح المفاوضات بشأن هذه المسألة وبشكل متكرّر بين البابويّة والبطاركة الأقباط، الذين عبَّر العديد منهم (متأثرين ربما بالكراهية التي أشعلتها مكانة البطريركية اليونانية في الإسكندرية بعد الفتح العُثماني) عن رغبتهم الشّخصية بالاتحاد من جديد[1]، لكنهم لم يلقوا دعماً من جماعتهم الدّينية ومن عامّة النّاس. في القرن الثّامن عشر تشكّلت بعض الاتحاديات السّرية الصّغيرة، إلا أن رجال الدّين التّابعين لها، وبسبب المعارضة المحلّية، أجبروا في كثير من الأحيان على اللّجوء إلى روما، وبقي الأمر كذلك حتى بداية القرن التّاسع عشر حيث بدأ العمل لتشكيل بابويّة تقليدية منظّمة[2].

من الجهة الأخرى، توّجت الجهود التي بذلتها البعثات التّبشيرية الكاثوليكية بين الموارنة في لبنان بالنّجاح. لمدة قرنين من الزّمان، ورغم أن البطاركة الموارنة (الذين تمكنوا من فرض سيطرتهم، مع موافقة سلطات السّلاطين أو دونها، على جميع الشّؤون القانونية للمِلّة) كانوا يتلقون الطّيلسان البابوي من روما بانتظام، فقد ظلّ هنالك نوع من الغموض أحاط بموقع ومكانة كنيسة الموارنة بكاملها[3]. ولكن تمَّ تنظيم هذا الموقف أخيراً بالقرار الجديد الذي عُرض وتمَّت الموافقة عليه في المَجمع الكنسي الوطني عام 1736، وهو لا يزال مطبقاً[4].

كان سبب هذا النّجاح (الذي كان مُقدَّراً له أن يحمل عواقب سياسية وثقافية هامة)

(1) غراف ج 3 ص 70؛ بوتشر «الكنيسة في مصر» ج 2 ص 254-255.
(2) غراف ج 3 ص75-76؛ ج 4 ص 159-166.
(3) المصدر السّابق ج 3 ص 366-368.
(4) احتل الدّور الرّئيسي في هذا المَجمع المفكر الماروني الشّهير جوزيف سيمونيوس السّمعاني Joseph Simonius Assemani (el-Sim'ânî) كممثل عن البابا. وبإصرار منه تمّت الموافقة، بالرّغم من المعارضة القوية، على المسودة البابوي للتّأسيس. قاموس الدّين الكاثوليكي المجلد 10 ص 79-85؛ غراف ج 3 ص 445.

بشكل رئيسي هي الحظوة التي تمتّعت بها البعثات التّبشيرية المسيحية لدى القائد الدّرزي فخر الدّين بن معن عندما بذل جهده في بداية القرن السّابع عشر لتحقيق الاستقلال الذّاتي للبنان. وبهذا كانت الحماية التي منحها لويس الرّابع عشر للموارنة، والتي لاقت ترحيباً من رجال دينهم بالإضافة إلى التّدخّل الفاعل من قبل الباب العالي لصالحهم، قد مكّنت البعثات التّبشيرية من الحفاظ على نفوذها وتوسيع نشاطها[1]. تمّ تأسيس عدد من المدارس في لبنان وسوريا الدّاخلية من قبل الكپوشيين واليسوعيين واللعازريين Lazarists، حيث تعلّم أطفال الموارنة القراءة والكتابة، وأُرسل العديد من الشّبان إلى روما من وقت لآخر ليحصلوا على تعليم ديني متقدّم في جامعة الموارنة التي أسّست عام 1584. على كل حال، يجب عدم المبالغة بهذه التّأثيرات في وقتنا الحالي. يشير ڤولني إلى أن الشّباب الموارنة الذين عادوا من روما «لم يجلبوا معهم من الفنون والأفكار الأوروبية سوى معرفة اللّغة الإيطالية»[2]، وقد واجهت البعثات الأوروبية موجة من الغيرة والمعارضة بين رجال الدّين المحلّيين وأتباعهم من عامة النّاس[3].

في حلب، أسهمت جهود البعثات التّبشيرية في إحياء التّعليم بين مسيحيي سوريا في القرن الثّامن عشر. ففي العصور السّابقة هاجر الموارنة بشكل متواصل إلى حلب، حيث مارسوا وبشكل رئيسي الصّناعة والتّجارة الخفيفة، وحصلوا في بعض الحالات على ثروات جيدة[4]. قدّم هذا المجتمع في نهاية القرن السّابع عشر شخصية بارزة باسم جرمانوس فرحات Cermânûs Farḥât، الذي لم يلعب فقط دوراً هاماً في الحركات الدّينية في ذلك الوقت لكنه أيضاً، وبفضل اتصالاته مع الأوساط الأدبية

---

(1) ڤرألي Carali ج 1 ص 1، 82؛ Jouplain ص 154-156.
(2) ڤولني ج 1 ص 427.
(3) ظهر ذلك حتى في كتابات البطريرك إسطفان الدّويهي Stephan el-Duwaihi (المتوفى عام 1704)؛ انظر غراف ج 3 ص 367.
(4) الغزّي ج 3 ص 483؛ أوليڤيه ج 2 ص 307. خصّص الموارنة أوقافاً في حلب من أجل المنشآت الدّينية في حلب وشمال لبنان، الغزّي ج 2 ص 540، 541، 564.

المسلمة في حلب، أحيا العلوم العربيّة بين الموارنة[1]. لكن هذه النّشاطات أثارت عدائية الأرثوذوكس الذين قدّموا شكواهم إلى إسطنبول، فكانت النّتيجة أن انتهزت السّلطات العُثمانية الفرصة، بعد أن أصدرت فرمانات لصالح الجهتين، لممارسة الضّغط على الطّرفين معاً[2]. وسوف نعود لاحقاً لتوضيح عواقب هذه الضّغوط على مستقبل المسيحيين السّوريين، وبشكل خاص المجتمعات الكاثوليكية، في النّصف الثّاني من القرن.

* * *

لم تتضاءل عدائية الأرثوذوكس تجاه الكاثوليكية إلا قليلاً بمرور الزّمان، وهي التي سهّلت الفتح العُثماني لجزر البلقان[3]. في حادثة وقعت في نهاية القرن الخامس عشر، قام الحاكم الكاثوليكي لسكّان من الأرثوذوكس، وهو دوق الجزر الأيونيّة Ionian islands، بالسّعي لإحياء الأسقفية الأرثوذوكسية في كيفالونيا Cephalonia، من أجل أن تضعف رغبة رعاياه في العيش تحت حكم السّلطان بدلاً من حكمه هو[4]. لكن نادراً ما كان هذا المثال يُتبع. قام البنادقة خلال حكمهم للمورة في بداية القرن الثّامن عشر، بفعل الكثير لتبديل ولاء النّاس بإنشاء هيئة كاثوليكية ومنع رجال الدّين الأرثوذوكس من الاتصال مع إسطنبول. وكانت الحكومة العُثمانية كما أشرنا سابقاً، تميل إلى تفضيل الأرثوذوكس[5]، وقد رأت كيف أنّه من الممكن للصّراع الطّائفي أن ينقلب إلى مصلحتها. وبهذا قام كوپريلى محمّد پاشا بالتّلاعب وبمهارة بالمشاعر

(1) انظر الموسوعة الإسلامية (الملحق) مادة «كراتشكوفسكي»؛ غراف ج 3 ص 406-428.

(2) انظر: قرألي Carali ج 1 ص 1، 83؛ حيدر ج 1 ص 57.

(3) أعلن البطريرك پارثينيوس Parthenios في عام 1640 رغبته بالاتحاد مع روما وطلب حماية الإمبراطور لنفسه ولكنيسته. ولكن في هذا ربما دليل على خوفه من الباب العالي أكثر من محبته للبابا. Jorga ج 4 ص 30.

(4) ميلر «اللاتين في الشّرق» ص 484.

(5) أي ضد الكاثوليكية. ولم تترد في ابتزاز مبالغ كبيرة من الطّامعين بالبطريركية المسكونية، أو طرد ونفي وحتى شنق البطاركة عندما تقتضي الحاجة. انظر Jorga ج 4 ص 22-23.

المعادية للكاثوليك لدى سكان كريت، كما فعل مع البروتستانت في هنغاريا[1]. عزم الباب العالي على الدّفاع عن الذّمّيين المحلّيين ضد الهجوم الكاثوليكي، جاعلاً من الأمر ساحة للمساومة: وكان على الكاثوليك دفع الثّمن للوصول إلى تسوية. ولعل الحادثة الأكثر دلالة على هذا الواقع هي عندما قاموا بشراء مفاتيح الضّريح المُقدَّس[2]. كانت حراستها ورعايتها مسؤولية الأرثوذوكس حتى ذلك الوقت، فكان انتقال تلك المسؤولية نكسة حقيقية للأرثوذوكس ترافقت مع شعور بالمرارة[3]. كان هذا نجاحاً دبلوماسياً لم يُنجز إلا بالدّعم الفرنسي الذي مُنح للمدّعين الكاثوليك. لكن في عام 1757 قام «خطّي شريف» جديد بحرمان اللاّتين من امتلاكهم لكنيسة المهد في بيت لحم وضريح السّيدة العذراء في القدس، كما حرمهم الوصاية على الضّريح المقدَّس، سامحاً لهم فقط بالتّعبُّد فيه. ازدادت بهجة الأرثوذوكس بالاضطهاد الجديد الذي لقيه الكاثوليك خلال الثّورة الفرنسية، حيث هُدمت معظم الأديرة وبعض كنائس الفرنسيسكان في فلسطين. وبهذا، في بداية القرن التّاسع عشر، كان للأرثوذوكس اليد العليا في سوريا، وعندما دُمّرت كنيسة القيامة بالنّار عام 1808، صُرِّح لليونانيين بإعادة بنائها[4]. من حيث النّتيجة، وبالرّغم من الجهود التي بذلها الكاثوليك، لم يستطيعوا تحقيق سوى إنجازات بسيطة في مخططاتهم التّبشيرية. كان السّبب الرّئيسي في هذا الفشل النّسبي هو الطّبيعة الإشتراكية للمجتمع العُثماني. سياسياً، ومن وجهة النّظر

---

(1) المصدر السّابق ج 4 ص 138. وقد أجج العدائية بين الكاثوليك والأرثوذوكس في كلّ من خيوس Chios والقدس.

(2) كان التّنافس بين الكاثوليك والأرثوذوكس على رعاية الأماكن المقدَّسة قد بدأ منذ القرن الثّاني عشر عندما، في عام 1188، تحالف الإمبراطور إسحاق أنجلوس Isaac Angelus مع صلاح الدّين للحصول عليها. انظر الموسوعة البريطانية مادة «Crusades».

(3) يورغا Jorga 4 ص 19. تمَّ شراء قسم من الضّريح المقدَّس وغرفة العشاء الأخير من قبل روبرتو الصّقلي Robert of Sicily عام 1305 لصالح الكنيسة الكاثوليكية؛ لكن المعبد بقي بيد الأرثوذوكس. الموسوعة الإسلامية مادة «القدس». لكن انظر Jorga ج 4 ص 235 حيث يذكر أن الفرنسيين لم يتمكنوا من وضع أيديهم عليه عام 1693.

(4) فين Finn, «*Stirring Times*» ج 1 ص 7، 38.

الكاثوليكية، كان إحداث التّحوُّل الدّيني الفردي أمراً محبذاً؛ لكن إحداث التّحوُّل الدّيني للأشخاص يعني تهجيرهم من مواطنهم، وغالباً ما تكون مهمّة توطينهم في مكان آخر صعبة. كان التّحوُّل عن طريق تشكيل كنائس بابويّة عملية أقلّ قسوة، لكنها من الجهة الأخرى لقيت معارضة الجهات الحكومية. في الحالتين معاً، كانت المعارضة لحالات التّحوُّل موجودة بشكل طبيعي لدى أيّ مجتمع بسبب عدم رغبته بخسارة أتباعه. وقد عارضت الحكومة فكرة تحويل الولاء أو الدّين لفرد ذمّي من جماعة إلى أخرى لأن ذلك سيتضارب مع تقييم وتحصيل الضّرائب الخاصّة التي يخضع لها كلّ الذّمّيين والتي يتعاون فيها كلّ مجتمع مع موظفي الحكومة بشكل منفصل.

وفقاً لقوانين الشّريعة خضع الذِّمّيون، كما أشرنا سابقاً، إلى ضريبتين خاصتين: الجزية (ضريبة الرّأس) والخَراج (ضريبة الأرض)، وتختلف عن الضّرائب المفروضة على المسلمين. لقد أقرّ العلماء بوجوب أداء هاتين الضّريبتين، لكن بما أن جميع الأراضي الزّراعية في السّلطنة تعود ملكيتها إلى الدّولة، فإن ضريبة الخَراج غير قابلة للتّطبيق، وقد تُفرض على الممتلكات الخاصّة فقط. لقد أشرنا إلى الضّرائب المختلفة والرّسوم التي خضع لها الفلاحون تحت هذا النّظام. ويكفينا الإشارة هنا إلى أن ضريبة «العُشر» (أو الخَراج مقاسمة *ḫarâc mukâsama*) قد خضع لها المسلمون والذِّمّيون على حدّ سواء، لكن النّسب التي تمَّ تحصيلها اختلفت من إقليم إلى إقليم، بالإضافة إلى مساهمات سنوية بمقدار ثابت أطلق عليها اسم خَراج موظف *muwaẓẓaf*، المعروفة عند المسلمين باسم چفت آقچه سي *Çift Akçesi*، وبمصطلح إسپنجِه *Ispence* عند الذِّمّيين، وكان مقدار هذه الضّريبة متساوياً نوعاً ما للطّرفين كليهما. ومن ناحية أخرى فقد كان العديد من الرّسوم التي فُرضت على الفلاحين والتّجار أثقل دائماً على الذِّمّيين منها على المسلمين: على سبيل المثال، الرّسوم المفروضة على الفلاحين غير المالكين للأراضي، المتزوّجين منهم والعازبين، وكذلك ضرائب المرور والجمارك. لكن الأكثر غرابة، إن لم يكن الأكثر إرهاقاً، هو خضوع الذِّمّيين

الدّائم لضريبة الجزية[1].

توقف دفع ضريبة الخراج القانوني في فترة مبكرة من التّاريخ الإسلامي عن التّمييز بين الذّمّيين المؤمنين الحقيقيين. أصبح العائد أو المبلغ المدفوع من قبل مجتمعات الذّمّيين بموجب عقدهم مع الحاكم المسلم مقابل رحمته وحمايته لهم، محصوراً وبشكل خاص بالجزية. خلال القرن التّاسع عشر، عندما رغب رجال الدّولة العُثمانيون بإظهار أنّ مؤسّسات السّلطنة مطابقة للمبادئ السّياسية الأوروبية في تلك الفترة، وبهدف تقليل الاختلافات بين الذّمّة والمسلمين، أكّدوا على أن الذّمّيين لم يوظفوا كجنود، بينما وجب على كل مسلم بدافع ديني أن يقوم بالدّفاع عن بلاده؛ وبهذا تبدو الجزية كمساهمة ماليّة بدلاً عن الخدمة العسكرية[2]. لكن هذا التّفسير لم يكن له أساس تاريخي، وكان صحيحاً بشكل جزئي. فإلزام المسلمين بالقتال يخضع لدافع الضّمير، بينما يخضع إلزام الذّمّيين بدفع الجزية للقانون. إضافة إلى أن الذّمّيين كانوا يُعدُّون في ظلّ «النّظام القديم» من الجنود، وعلى سبيل المثال أُعفي «الفوينوق» البلغار من دفع الجزية[3]. إنّ جوهر وضع الذّمّيين في نظر الفلسفة الإسلامية هو أنهم أدنى مرتبة؛ وبغض النّظر عن أن المسلمين كانوا يحمون الذّمّيين في حال قيام الحروب، فمسألة دفع الجزية لم تكن مرتبطة باستثناء الذّمّيين من الخدمة العسكرية.

يجب الإشارة هنا إلى أنه بحلول القرن التّاسع عشر على الأقل كانت قضية الجزية في السّياسة العُثمانية غامضة منذ فترة طويلة، فقد سقط هذا المصطلح بحدّ ذاته من

(1) خضع اليهود والمسيحيون أيضاً وبموجب القانون لضريبة خاصّة مثبتة رسمياً بمقدار عشر أقجات وخمس أقجات على التّرتيب، وتدفع عند تعيين سلطان جديد (هامر «*Staatsverfas-sung*» ج 1 ص 224).

(2) وبهذا عندما نص القانون عام 1847 على إلحاق المسيحيين العُثمانيين بالخدمة البحرية والعسكرية تمّ اقتراح أن يُعفى هؤلاء من دفع الجزية. انظر Enver Ziya Karal «*Osmalı Ta-rihi*» ج 5 ص 184-185، (أنقرة 1947)، وبعد ثماني سنوات لمّا أُبطلت الجزية توجب على الذّمّيين دفع ضريبة خاصّة بدلاً من الخدمة العسكرية. الموسوعة الإسلامية مادة «تنظيمات».

(3) الموسوعة البريطانية مادة «Bulgaria».

الاستخدام العام، وبشكل مثير للحيرة تمّ استبداله بمصطلح الخَراج[1]. يبدو أن هذا الاستخدام الخاطئ قد اتُّخِذ في وقت مبكر رغم أنه لم يوجد في السّجلات أو الوثائق الرّسمية. وبشكل مشابه استُبدل مصطلح «الذِّمّيين» بمصطلح «الرَّعيّة» *Ra'îya* (*Raiyet*) رغم أن المصطلح الأخير كان يُشير إلى المسلمين أيضاً. وبالنتيجة نسمع الكثير في الكتابات الأوروبية عن دفع الرّعية للخَراج (مع كتابة المصطلحين بطرق مختلفة) ويُقصد بذلك دفع الذِّمّيين للجزية[2].

فرضت الشّريعة الجزية فقط على الرّجال الأحرار القادرين على كسب قوت يومهم. وبهذا لم يتمّ فقط استثناء النّساء من كافة الأعمار ومهما كانت ظروفهن من هذه الضّريبة في المجتمعات الذِّمّية، بل شمل الاستثناء أيضاً العبيد والأطفال والمرضى وكبار السّنّ. ولم تؤخذ الضّريبة من الأشخاص الذين يعملون في ظروف قاسية وبالكاد يتمكنون من تأمين احتياجاتهم الخاصّة، أو من الرّهبان الذين يسكنون الأديرة التي لا تعود بمورد[3]. وفي ظلّ النّظام العُثماني صدر قانون أخير بشأن الضّرائب المفروضة على الذِّمّيين فشمل الاستثناء أيضاً جميع رجال الدّين؛ كما شمل لاحقاً

(1) مرّت كلمة الخَراج (ذات الأصل اليوناني - انظر الموسوعة الإسلامية) بعدة تغييرات في معناها. فبدأت أساساً كمرادف للجزية. ثم في القرن الأول الهجري، أصبحت تشير إلى ضريبة الأراضي التي يملكها الذِّمّيون. ثم تقرّر أن تخضع كل الأراضي - عدا مقاطعتين - في الخلافة لدفع ضريبة الخَراج بغضّ النّظر عن دين أصحابها، وبهذا صارت الكلمة تشير إلى ضريبة الأرض بشكل عام (وفقدت هنا أي علاقة بالتّفرقة الدّينية). وفي القانون العُثماني أصبحت تستخدم لنوعين من الضّرائب لم تفرضهما الشّريعة لكنها لا تتعارض معهما، مفروضتين على جميع الفلاحين المستأجرين للأراضي الزّراعية في أنحاء الإمبراطورية. وأخيراً وبسبب إعطاء الكلمة تسميات أخرى، استعادت معناها الأصلي وأضيف إليها مصطلح «شرعي».

(2) أشارت كلمة «رعايا» إلى الذِّمّيين تمييزاً لهم عن المسلمين، وقد وجدت في فرمانات القرن الثّامن عشر؛ انظر على سبيل المثال فرمان عام 1795 الذي ينظم حقوق المسيحيين السّوريين في دمياط، Carali ج 1 ص 2، 43.

(3) دوسّون ج 7 ص 236 «ministres du cult»؛ سيّد مصطفى ج 3 ص 100 «*memûrîni rûhânîye*». وتضمّ على الأرجح العلمانيين بالإضافة إلى رجال الدّين.

العديد من الذِّمّيين الموظفين في خدمة الحكومة وعائلاتهم أيضاً[1]. وبهذا أصبحت الجزية تؤدّى من قبل ما لا يتجاوز نصف أو ربما ثلث السّكان الذِّمّيين.

لم تكن موارد الأشخاص الذين توجّب عليهم دفع الجزية وفقاً للقانون تحدّد قدرتهم على الدّفع فحسب، بل إنها تحدّد المقدار الذي يستطيع كل فرد المساهمة به. وبهذا تمَّ تقسيم هؤلاء النّاس إلى ثلاث فئات: أغنياء وطبقة متوسّطة وفقراء، بالاعتماد على المهنة التي يمارسها كل منهم: فمُلّاك الأراضي والصّرّافون وبعض التّجّار هم من الأغنياء، أما الحرفيون وأصحاب المهن اليدوية فصُنّفوا كفقراء[2]. بل وُضع معيار محدّد لهذه الضّريبة: يجب على الأغنياء دفع 48 درهماً فضياً سنوياً، والطّبقة المتوسطة 24 درهماً، والفقراء 12 درهماً. استند القانون في هذا الأمر كما في عدّة أمور على الواقع، أو ربما على النّاحية النّظرية العهد العبّاسي الأول؛ وحتى في حال وجود هذا المعيار الضّريبي في الحقبة الزّمنية التي وُضع فيها، فقد أدّت التّغييرات اللّاحقة والمتتالية للقيمة الماليّة إلى إهمال الحكام المسلمين في كثير من الأحيان لمتابعتها. في الأيام الأولى للحكم العُثماني اختلف المعيار الذي دُفعت الجزية بموجبه من إقليم إلى آخر. لم يتمّ توحيد معيار الجزية إلا في القرن السّابع عشر من قبل كوپريلى مصطفى پاشا الذي عدَّ الميزان القانوني مُلزماً، وأصدر فرماناً أوجب من خلاله على الطّبقات الثّلاث للذميين دفع الجزية بالتّوافق مع حالتهم: بأربع قطع نقدية ثم قطعتين ثم قطعة واحدة من الفئة النّقدية الذّهبية المسماة شريفي *Şerîfi*، والتي كانت في تلك الفترة تساوي (بالوزن) اثني عشر درهماً فضياً[3]. في القرن الخامس

(1) دوسّون، المصدر السّابق. كانت هذه الاستثناءات تلقى معارضة قوية من الملل التي يشتكي أفرادها الإساءة في منحهم الامتيازات عن طريق براءات *barâ'atlis* واستبعادهم عن الاشتراك بالنّفقات الشّعبية؛ انظر «المشرق» ج 14 ص 267-269.

(2) الموسوعة الإسلامية مادة «جزية».

(3) سيّد مصطفى ج 2 ص 100؛ انظر الفصل الرّابع من الكتاب. يذكر Jorga (ج 4 ص 168) أن كوپريلى فاضل أحمد پاشا (الصدر الأعظم من 1656 إلى 1676) كان قد رفع معدّل الجزية سابقاً. ومن جهة أخرى يقال إنّ كوپريلى حسين پاشا (الصدر الأعظم من 1697 إلى 1702) قد خفضها بل حتى أعفى من دفعها نهائياً (الموسوعة الإسلامية مادة «كوپريلى»).

عشر، كان مقدار الجزية الموحّدة في مصر وسوريا قطعة ذهبية واحدة (بالإضافة إلى مبلغ بسيط لنفقات التّحصيل). استمرّ هذا التّقليد خلال العهد العُثماني، على الأقل حتى القرن السّادس عشر في سوريا[1]. ويبدو أن الرّسوم المصرية قد عُدِّلت عام 1733 عندما أُدخل المعيار العام إليها أيضاً[2]. ولم يتمّ تحديد الوقت الذي أُدخلت فيه المعايير المعدَّلة إلى سوريا[3].

يبدو أن استخدام «الدّرهم» القانوني canonical قد استمرّ حتى نهاية بحثنا بما أن الفارس دوسّون أشار إلى أنه في زمنه كانت المساهمات السّنوية للطّبقات الثّلاث ثابتة على النّحو التّالي: عشرة قروش، خمسة قروش ونصف، قرشان وثلاثة أرباع[4]. لكن خلال القرن الثّامن عشر، عندما كانت الإدارة المركزية في معظم الأقاليم واهنة، قام الحكّام المحلّيون باستغلال الحرّية التي تمتّعوا بها لتعويض نفقاتهم الخاصّة عن طريق تحصيل عائدات ماليّة تفوق مقدار الجزية المطلوبة من الذِّمّيين. فعلوا ذلك في المورة على سبيل المثال، وعندما حاولت الحكومة إعادة ضبط الأمور المتعلقة

(1) ب. لويس «*Notes and Documents from the Turkish Archives*» (القدس 1952)، ص 10-11.

(2) ثبّتت بفرمان 1733-1734 بمقدار 420، 270، 100 پارة على التّرتيب، بالتّوافق مع النّسب القانونية مع إضافة نفقات الجباية (الجَبَرتي ج 1 ص 146؛ ج 2 ص 10) - أما معيار الصّرف السّائد فهو 148 پارة للفندقلي *findıklı* (عملة ذهبية) و110 للزّري محبوب *zer-i maḥbûb*؛ لكن كثيراً ما كان يؤخذ مبالغ إضافية (الجَبَرتي ج 2 ص 120؛ 4 ص 221). في عام 1798 كانت المعدّلات 553، 283، 143 پارة تؤخذ من 9,000، 18,000، 63,000 شخص على التّرتيب، أي بمجموع 14,850,000 پارة تؤخذ من 90,000 شخص. قام الپاشا الذي التزم تحصيل الجزية في مصر بدفع مبلغ ميري مقداره 2,509,081 پارة ثمناً لوظيفته (إستيف ص 365-367).

(3) بحلول القرن الثّامن عشر كان المعيار الرّسمي في سوريا 11,5 و3 قروش لكل شخص، وبحسب ڤولني (ج 2 ص 225، 264) تمّ رفعها إلى 35 أو 40 قرشاً.

(4) ورد في النّص «ثلاثة وثلاثة أرباع» لكن بما أن كلّ الحالات الأخرى أظهرت أن الفقراء يدفعون نصف ما يدفعه متوسطو الحال، فنعدّ ذلك خطأ والأصح هو «اثنان وثلاثة أرباع». كان معظم القطع النّقدية الذّهبية في تلك الفترة يقدر بحوالي 3 قروش للقطعة؛ وفي عام 1788 على سبيل المثال كان الدّرهم الفضي يعادل 10 پارات، أي يعادل 12 منه 3 قروش، ويعادل القرش 40 پارة. انظر Belin «التّاريخ الاقتصادي» في *J.A.* 1864 3 ص 452.

بهذه المسألة، اضطرّت إلى منح الولاة حقّ تحصيل قرش واحد عن كل شهادة تسديد للمبلغ. وبهذا أُهملت العدالة الحريصة التي وضعت قواعد خاصّة بالجزية؛ لكن الظّلم المجحف بحقّ قد حصل عندما تم التّخلّي عن مبدأ تحصيل الجزية بحسب عدد أفراد أسرة الشّخص القادر على دفعها. لقد فُرض على كل مجتمع في كل مقاطعة دفع مبلغ ثابت سنوياً، بالرّغم من أنّ عدد الذِّمّيين انخفض في أنحاء السّلطنة بشكل عام. علاوة على ذلك، انحصرت مسؤولية تحصيل الجزية في الأيام الأخيرة، كما هي الضّرائب العُثمانية الأخرى، بملتزمي الضّرائب[1] tax-farmers، وكانت النّتيجة أن خسرت السّلطات الدّينية الخاصّة بكل ملّة سيطرتها الجزئية على هذا الأمر. نستطيع استنتاج ذلك من الرّواية التي قدَّمها دوسّون، ففي زمانه كانت طريقة التّحصيل كالآتي: تقوم الدّائرة الثّامنة من الخزينة، والتي كانت مسؤولة عن تقديم حسابات الجزية ويُطلق عليها اسم «جزية محاسبة سي» *Cizye Muḥasebesi*، في نهاية كلّ سنة قمرية بإصدار 1،600،000 شهادة فارغة محزومة في 180 رزمة. وترسل هذه الرّزم إلى أقضية كلّ إمارة، وتُفتح في بداية السّنة الجديدة، في الأول من المحرَّم، في محكمة القاضي. وعندها يبدأ ملتزمو الضّرائب بتزويد كلّ ذمي مخوّل بالدّفع بشهادة يوضَّح فيها تاريخ السّنة و«طبقة» الفرد واسمي «الدّفتردار» رئيس الدّائرة الثّامنة للخزينة و«ملتزم الضّرائب» المعنيين. كان الهدف الرّئيسي هو الحرص على توزيع جميع الشّهادات. لهذا، ولعدّة أسابيع قبل بداية السّنة الجديدة، يبذلون قصارى جهدهم لمنع الأشخاص المكلفين بالدّفع من الخروج من منازلهم والتّهرّب من الأمر، وقد يوقفون أيّ ذمي لعدّة أشهر بعد ذلك ويطالبونه بإبراز الشّهادة كدليل على الدّفع. وفي بعض الأحيان قد يطالبون السّلطات الدّينية المسؤولة عن الملّة بضبط جباية الجزية من أفرادها عن طريق دفع الشّهادات التي لم يتمكنوا من إيصالها، ثم تعوّض السّلطات عن ذلك مالياً بفرض رسوم على مجتمعاتها. ولعل مغامرات العملية بأكملها هي التي شكلت

(1) يبدو أن هذه العادة قد أدخلها السّلطان سليمان الأول، الذي منح حق تحصيل الجزية في بعض المناطق لبعض الضّباط «الملازمين» الذين نظّمهم في فيلق خاص. انظر سيّد مصطفى ج 2 ص 92.

مدخلاً مغرياً للملتزمين. بقي أثر من العدالة التي ألهمت واضعي القوانين الأصليين، وهي إبقاء رزم الشّهادات مغلقة حتى بداية شهر المُحرَّم، وذلك لمنع مضايقة الذِّمّيين بمطالبتهم بالدّفع في غير هذا التّاريخ من السّنة. كان الحرص على تطبيق هذه العادة وسط الاستغلالات العديدة التي حصلت أثناء جمع الجزية قد أصبح مثالاً عن طرق الإدارة العُثمانية وهي في طور الانحدار.

لم تكن طريقة التّحصيل التي ذكرناها في البداية قد صُمِّمت أو شابها الفساد الذي تفشّى في الأيام الأخيرة، ولم يكن حالها كما حصل في الإمارات أو المقاطعات الصّغرى في لبنان، التي كانت تدفع ضريبة سنوية إلى پاشا صيدا وطرابلس. كانت الإمارات، كما ذكرنا سابقاً، تدفع الجزية إلى الباب العالي، وكذلك الأمر في جمهورية راغوسا Ragusa. عملياً، كانت هذه الضّرائب نوعاً من الجزية. وفقاً للشّريعة يمكن لأهل الكتاب في دار الحرب التّعاقد مع الفاتح في بعض الظّروف، والتّعهّد بدفع مبلغ مُعيَّن وبشكل مستمرّ بدلاً من الخضوع لجزية على كل فرد؛ وكانت الضّرائب المعنية تسدّد بهذه الطّريقة.

لقد تناغم تصنيف الإسلام للذِّمّيين وفقاً لدينهم، والتي كانت نتيجتها الطّبيعية تمييزهم عن المسلمين، مع الصّورة التي رسمتها هذه المجتمعات لنفسها. لكن هذا الواقع كان ضاراً بتماسك المجتمع العُثماني ككلّ: إذ تُبّط بين أفراد هذا المجتمع الشّعور الذي كان من صالح السّلطان أن يعمل على تعزيزه، بكونهم من رعاياه: وبدلاً من ذلك نما لديهم شعور الرّوابط الطّائفية. في بعض الأقاليم وبشكل خاص في ضواحي المدينة والرّيف، حيث تعايش الذِّمّيون والمسلمون جنباً إلى جنب، كانت العلاقات خالية من التّمييز الطّائفي نسبياً، ويعود سبب ذلك إلى ترابط الحياة اليومية وتشابُهها بين الطّرفين، وبشكل جزئي بسبب الابتعاد نوعاً ما عن التّفاصيل الدّينية وبالتّالي تمتُّع الطّرفين بنوع من سعة الأفق[1]. أما في المدن، حيث تعزّزت

(1) كان ذمّيو البوسنة على سبيل المثال، على علاقة جيدة مع المسلمين من أبناء بلدهم الذين تعاونوا معهم ضد الهجمات النّمساوية. وخضعوا لدفع جزية مقدارها قطعة ذهبية واحدة

الاختلافات الدّينية بفضل الاختلافات العرقية، فقد كانت الانقسامات واضحة بين المسلمين والذِّمّيين، وبين مجتمعات الذِّمّيين المتنوعة أيضاً. وبسبب المكانة الدّنيا المشتركة بين الطّوائف المسيحية التي ذكرناها، كانوا بعيدين جداً عن بثّ أيّ روح للتّآخي والتّعاون فيما بينهم، أو بين أي طائفة منهم وبين اليهود؛ وفي الحقيقة كانت كل فئة جاهزة لطلب المساندة من المسلمين ضد فئة أخرى[1]. ومن جهة ثانية لم يكونوا رعايا للسّلطان باختيارهم. خضع بعض المسيحيين للحكم العُثماني بارتياح في البداية، لأنهم فضّلوا هذا الحكم على وقوعهم تحت سيطرة الكنائس الأُخرى. لكن وضع الذِّمّيين أمرٌ لا يمكن لأي جماعة القبول به بشكل دائم. لقد توجّب عليهم تحمله لأنه مفروض بالقوة. في المجتمعات الإسلامية الأولى استمرّت هذه الفئات بالتّواجد ولكن بأعداد متناقصة: فتمّ حلّ هذه المشكلة نوعاً ما باندماج غير المسلمين تدريجياً في المجتمع المسلم حتى لم يبقَ منهم سوى فئات غير ذات قيمة. لكن في الإمبراطورية العُثمانية توقفت عملية الاندماج هذه شيئاً فشيئاً، رغم أنها كانت سريعة في البداية، تاركةً وراءها أقلّيات كثيرة ساخطة لا تبشّر بخير. كانت الفترة المبكرة التي شاعت فيها الانقلابات الدّينية، هي فترة نشوء البدع والانفتاح بين فئة

عن كل شخص. هل يعني هذا أنه امتياز لهم أم لأنهم يُعدُّون من الطّبقة الأشد فقراً؟ لا بدّ من ملاحظة أن نسبة المسلمين في البوسنة كانت أعلى من أي مكان آخر في أوروبا. ولا شك أن هذا الظّرف مهمّ لحقيقة أنهم بالرّغم من موقعهم «الحدودي» كانوا أقل خوفاً وبالتّالي أكثر انضباطاً مع جيرانهم الذِّمّيين. انظر جودت ج 4 ص 115.

(1) انظر على سبيل المثال الوصف التّصويري الذي قدّمه ميخائيل الدّمشقي (ص 3) للخلاف الذي دار بين الأرثوذوكس والملكيين (اليونان الاتحاديين) في دمشق عام 1786. اتُّهم ثلاثة شمامسة من الملكيين بقتل شمّاس يوناني فأخذوا إلى دمشق وضُربوا بشكل يومي. توسط كاخية الباشا للإفراج عن اليونان؛ ورداً على سؤاله «هل من العدل في دينكم تعذيب هؤلاء الرّجال وهم مسيحيون مثلكم؟»، فلقي جواباً صاعقاً: «لا علاقة لنا بهؤلاء الرّجال، ولا نعرفهم، وبحسب ديننا أموالهم ودماؤهم حِلّ لنا». فأجاب الكاخية بغضب رزين: «أنتم متّهمون بالكفر ولا تنتمون لأي دين». ثم أطلق سراح المتهمين. انظر أيضاً ميخائيل الدّمشقي ص 39-41، 46 وحيدر ج 1 ص 57. والخلافات بين الطّوائف المتنافسة في فلسطين أشهر من أن تحتاج للوصف.

كبيرة من المسلمين العُثمانيين. وكانت صورة الإسلام متساهلة وفكرة اعتناقه ليست مستبعدة؛ وكانت الهُوّة التي توجّب اجتيازها تبدو ضيقة؛ وفوق كل ذلك لم تكن مجتمعات الذِّمّيين قد نُظّمت تحت سلطة الدّولة. لكن ومع اتجاه الطّبقة الحاكمة نحو «الأصولية» ومنح العلماء تقديراً أكبر، أضيفت على الإسلام صبغة أكثر تشدّداً، مع ما رافق ذلك من تأسيس نظام الملّة الذي عزّز من سيطرة رجال الدّين الذِّمّيين على أتباعهم. كانت القيود التي فُرضت على نظام الملل في العهد العُثماني مسؤولة وبشكل كبير عن إخفاق الإسلام باستقطاب القسم الأكبر من مجتمعات الذِّمّيين في الأناضول والرّوملي، بالمقارنة مع الأزمنة السّابقة التي جذب فيها الإسلام أنظار سكان سوريا والعراق[1]. كان قادة مجتمعات الملّة متردّدين تجاه مسألة خسارة أتباعهم ليس فقط من منطلقات دينية خاصّة، بل لأسباب اقتصادية أيضاً. صحيح أن الجزية كانت تدفع في البداية من قبل الأفراد القادرين على ذلك وفقاً لقوانين الشّريعة، فقد أهمل التّقييم السّنوي لاحقاً، وأصبحت كل جماعة مطالَبة بدفع مبلغ محدَّد بغضّ النّظر عن أيّة زيادة أو نقص في عدد أفرادها. وبهذا في حال تناقصت عدد أفراد مجتمع ما نتيجة اعتناقهم لدين آخر، سيصبح العبء المالي على أولئك الذين بقوا مخلصين لدينهم ثقيلاً جداً[2].

لم تجبر الشّريعة كما رأينا، أهل الكتاب على اختيار الإسلام أو السّيف، مع أنها صُوّرت بهذا الشّكل في كثير من الأحيان. لكنها قدّمت لهم بديلاً ثالثاً: قبول الوضع كذِمّيين مع أنها كانت تفعل ذلك على مضض. فهي تعدُّهم مُجافين للحق، وتصرُّ على تذكيرهم بالحقيقة دائماً. أضفى القرآن حالة الذّلّ والمهانة على الذِّمّيين بإلزامهم بدفع الجزية[3]، وقد أصرَّ رجال الشّريعة الأوائل على إبقاء هذه الرّوح المليئة بالحنق على

(1) يورغا Jorga ج 4 ص 24 بما يخص منع المنقلبين عن دينهم من قبل رؤساء العدل الأرثوذوكسيين.

(2) لا يوجد ما يشير إلى أنه لغاية القرن الثّامن عشر كانت السّلطات العُثمانية تتلاعب بجماعات الذِّمّيين بعضها ضد بعض لخدمة مصالحها الخاصّة، باستثناء ربما الشّؤون الإقليمية الصّغرى.

(3) السّورة التّاسعة من القرآن (سورة التّوبة)، الآية 29: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم

غير المسلمين، عن طريق التّنظيمات الماليّة مثلاً، التي كانت تعزّز بين الحين والآخر من قبل السّلاطين، وبالتّأكيد اتّبع جباة ضريبة الجزية توصيات القانون التي تشير إلى معاملة الذّمّيين بقسوة عند مطالبتهم بدفع رسومهم السّنوية، ومن ذلك زجرهم بقولهم: «ادفع، يا عدو الله!»[1].

كان الهدف من هذه المعاملة، والقيود التي فُرضت على الذّمّيين بشكل عام، هو إغراؤهم باعتناق الإسلام. لكن مع إصرار المجتمع العُثماني على القسوة ووضع العوائق أمام التّحوُّل إلى الإسلام، والتي لم تكن موجودة في المجتمعات المسلمة سابقاً، كانت النّتيجة نموّ الكراهية المتبادلة بين المسلمين وغير المسلمين. وكان وضع الذّمّيين العُثمانيين مختلفاً بطريقة أخرى عن واقع من سبقوهم: فلقد كانت لأعداد كبيرة منهم في جميع المراكز التّجارية للسّلطنة على صلات وثيقة بالأجانب أعمق من صلاتهم مع أبناء وطنهم من المسلمين: فصلات المسيحيين وطيدة مع التّجّار والدّبلوماسيين الأوروبيين بحكم الرّابط الدّيني فيما بينهم (أما المسلمون، فكانوا متردّدين تجاه فكرة التّقارب معهم)، ومع اليهود بسبب مشاركتهم الكبيرة في الأعمال التّجارية، وبشكل خاص التّجارة الخارجية للسّلطنة. لكن نموّ التّجارة الأوروبية في الشّرق الذي قوّى الصّلة بين الذّمّيين والتّجّار الغربيين، ترافق بزيادة قوة الولايات التي رعت هذه الأعمال، وتصادف أيضاً مع نموّ الفساد في المؤسّسات العُثمانية. وبانهيار الإمبراطورية في النّهاية، بدلاً من ازدراء المسلمين العُثمانيين للأوروبيين فحسب، أصبحوا يخشونهم وبالتّالي يكرهونهم. وبما أن الذّمّيين حافظوا على تواصلهم مع الأجانب، فقد ازداد تضاؤل قيمتهم في أعين المسلمين. وفي المناطق البعيدة عن التّأثيرات الأوروبية والسُّنّية، بقيت علاقات الودّ بين المسلمين والذّمّيين قائمة. مع ذلك يمكننا القول إن الكراهية المتبادلة بين الطّرفين وإن كانت ضئيلة ولكن مهمّة سياسياً، قد جعلت المشكلة التي وقع بها الحكام المسلمون في تنفيذهم للشّريعة أمراً

الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحَق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون».

(1) انظر Belin «La Propriété Foncière» في *J.A.*, Série V, tome xviii.

يصعب حلّه - وهي مشكلة التّسامح مع أهل الكتاب، مع الإصرار على التّأكيد على دونيّتهم.

في مصر، وبدرجة أقلّ في سوريا، أضيفت بعض التّعقيدات على مشاكل الذّمّيين في النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر بسبب الأهمية المتزايدة للمسيحيين السّوريين، وبشكل خاص الموارنة والملكيين (الكاثوليك)، في التّجارة والإدارة. كانت الجماعات القبطية واليهودية المحلّية قد تواجدت في مصر ضمن المجتمع الإسلامي منذ زمن طويل وكانت لهم وظائف تقليدية وبعض الامتيازات. كان اليهود تجاراً وصرّافين وملتزمي جمارك؛ وكان الأقباط يعملون بشكل أساسي في الصّناعة باستثناء مجموعة صغيرة من المزارعين المتواجدين في مصر العُليا والفَيّوم[1]. لكن الدّور الأعظم تمثّل في النّجاح الذي حققه الأقباط، ولمدّة زمنية تفوق ألف عام خلال الحكم الإسلامي، في احتكار وظيفة تسجيل ملكية الأراضي وجمع العائدات. كانت خدماتهم جوهرية لعمل الإدارة، وينطوي هذا الأمر على سرٍّ محافظتهم والثّروات الضّخمة التي تمكّن بعضهم من جمعها. كان على كل حاكم تعيين مساعد قبطي له: فكان مساعد علي بِك هو المعلم رزق، ومساعد مُراد وإبراهيم هو إبراهيم الجوهري[2]. وبهذا كانت مكانتهم عالية وقادرة على موازنة النّظام الدّيني للملّة، وتحت رعاية بطريرك الإسكندرية لم تتواجد مجموعة من الصّناعات الصّغيرة فحسب بل أيضاً الجماعة القوية من «موظفي الأقباط»، التي كانت منظمة بامتياز ومتماسكة من أعلاها إلى أدناها[3]. كان رئيس هذه الجماعة أحد أغنى الرّجال وأكثرهم نفوذاً في البلد، ويرجح أنه بفضل الجمعيات الخيرية والمنح التي يقدّمها هؤلاء الأشخاص رفيعو المستوى، تمكّنت الكنيسة القبطية من الحفاظ على مؤسّساتها[4].

(1) انظر الجَبَرتي ج 3 ص 186؛ ج 7 ص 30.

(2) حول هذا الأخير انظر توفيق إسكاروس Tawfīk Iskarôs «نوابغ الأقباط» (القاهرة 1910) ج 1 ص 206-368؛ غراف ج 4 ص 136.

(3) انظر الجَبَرتي ج 2 ص 262؛ ج 5 ص 217-218 ولانكريه ص 242.

(4) توضحت الرّقابة الشّديدة على نشاطات هؤلاء الأقباط في نتائج محاولة نوروز Nawrûz رئيس

بالإضافة إلى الأقباط واليهود وُجد أيضاً مجتمع صغير من اليونان المقيمين مؤلف بشكل رئيسي من البحّارة وصغار التّجار والحرفيين، تحت الرّعاية الرّوحية والقضائية لبطريركية الأرثوذوكس في الإسكندرية. تواجد هؤلاء بشكل حصري تقريباً في الموانئ الشّماليّة وفي القاهرة، حيث كان لهم «حارة» واحدة (أي حيّ) في المدينة وأخرى في القاهرة القديمة[1]. كانوا يتكلّمون بالعربية، وعدَّهم معظم الأدباء ناجين من المستعمرة اليونانية التي تواجدت في مصر قبل الفتح العربي في القرن السّابع، لكن هذه الفكرة مشكوك بها نوعاً ما[2]. وبحسب المصادر الرّسمية تمَّ تقدير عددهم بخمسمئة شخص، وأظهر الفقر المدقع للبطريركية في القرن الثّامن عشر أنهم لم يلعبوا دوراً ذا أهمية في حياة البلد. أما الفئة الأبرز فتمثلت بالمجموعة المتقلبة للتّجار والمستوردين اليونان الذين امتلكوا وكالات *wekâlas* خاصّة بهم في القاهرة[3]. عمل هؤلاء بشكل رئيسي بالتّجارة مع إسطنبول وسواحل بحر إيجة وكريت (التي كانت مركزاً مهمّاً لصناعة الزّيوت والصّابون)، بالإضافة إلى سوريا، حيث لعب المجتمع الأرثوذوكسي، وبشكل رئيسي النّاطقون بالعربية منهم، دوراً متميزاً في التّجارة والصّناعة[4].

كانت إحدى نتائج إعادة انبعاث النّشاط الاقتصادي لدى الموارنة والقمع الذي اتبعته السّلطات العُثمانية في سوريا، تحفيز الهجرة التّدريجية للمسيحيين السّوريين

المنظومة، تنظيم رحلة حج إلى القدس عام 1752 أو 1753. ورغم حصوله على فتوى تخوله القيام بذلك، فقد قام رعاع من عامة المسلمين بإيقاف القافلة وهي تهمّ بالرّحيل (الجَبَرتي ج 1 ص 187؛ ج 2 ص 115-116). من أجل الأعمال الخيرية للموظفين الأقباط انظر توفيق إسكاروس.

(1) بوليتيس A. G. Politis «الهلينية ومصر الحديثة» ص99-101. يشير إلى وجود بعض اليونان في المدن والقرى الصّغيرة في الدّاخل، رغم أن استنتاجه هذا لم يكن مدعماً بمصادر القرن الثّامن عشر.

(2) بوليتيس Politis ص 77-79.

(3) المصدر السّابق ص 112.

(4) الأوقاف اليونانية في حلب، الغزّي ج 2 ص 540 وما يليها.

(وبشكل خاص من دمشق وحلب) إلى مصر في النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر. كانت الملّة الكاثوليكية في مصر ممثلة بمجموعة صغيرة من الرّهبان الفرنسيسكان وبابويّة الأقباط وعدد ضئيل من الموارنة، بشكل خاص من حلب، الذين انضمَّ إليهم القادمون الجدد. وتواجد ظرفان أسهما في تحسين فرصهم ومكانتهم؛ إذ يقال إن علي بِك في محاولته لنيل استقلال ولايته، كان قد سعى إلى تشجيع التّجارة الأوروپية مع مصر، ووجدت مراكز الأعمال الأوروپية أنه من المناسب لها أن إجراء اتصالاتها عن طريق رعاياها السّوريين. في المقام الثّاني، خدمت علاقاتهم الوثيقة بضاهر العمر هذه المصالح بما أن الأخير قام بتوظيفهم بشكل كبير في أعماله الإدارية. في جميع الأحوال، وخلال حكم علي بِك، انتزع مسيحيو سوريا من اليهود احتكار إدارة الشّؤون الجُمركية[1] واستغلّوا سيطرتهم على هذه المراكز المهمّة ليكثفوا نشاطهم التّجاري وليملؤوا المناصب الإدارية التّابعة لسلطتهم بموظفين من أبناء بلدهم[2]. وعن طريق التّزاوج مع القناصل الدّپلوماسيين الأوروپيين والتّجّار تمكنوا من تعزيز مكانتهم وتقويتها[3]، وبالتّالي ازدادت أعدادهم بشكل مستمرّ.

ومن خلال الأعداد المحسوبة بدقة من قبل رئيس الدّير الأب قرألي[4] Abbé Carali في سجلات الفرنسيسكان يبدو أنه كان هناك بحلول عام 1760 حوالي 200

(1) حنّا فخر في موانئ البحر الأبيض المتوسط، إستيف ص 350؛ وميخائيل فرحات في القاهرة القديمة (حلّ محلّ اليهودي يوسف بن لاوي)، Carali ج 1 ص 1. 85؛ انظر أيضاً ڤولني ج 1 ص 190-191. أما عن ملتزمي الجمارك السّوريين اللاحقين فانظر Carali ج 1 ص 1، 86، 110؛ ج 1 ص 2، 12؛ وكان أحدهم يوسف البيطار، كاثوليكي يوناني من حلب، وقد تمكن من استرجاع منصبه بناء على طلب إبراهيم صباغ، وزير مال ضاهر العمر، وبعد وفاته (عام 1774) تزوجت أرملته من كارلو روسّيتّي Carlo Rossetti.

(2) قرألي Carali ج 1 ص 1، 85.

(3) المصدر السّابق ص 99، 107.

(4) هو الأب عبد الله بن ميخائيل قرألي (1672 - 1742)، أحد مشاهير رجال الدّين الموارنة في لبنان ثم صار مطراناً في مصر. أصل التسمية: قراعلي، وخُفّفت بالإيطاليّة إلى قرألي. (أحمد)

عائلة سورية في القاهرة، وبحلول نهاية القرن كان هناك حوالي 400 عائلة[1] بالإضافة إلى مجموعة لا بأس بها في دمياط، وواحدة أصغر في رَشيد[2]. وبحلول عام 1772 وُجد شيخ مسيحي لكل السّوريين في القاهرة[3]، وهو أمر يبدو أنه يشير إلى أنهم قد شكّلوا جماعة راسخة. والسّؤال الذي لا نجد له جواباً شافياً هو أهمية الدّور الذي لعبه تدخل المسيحيين السّوريين في الإخلال بالبنية الاقتصادية القديمة في مصر. لكن يتضح أنهم قد عانوا بشدة من عنف واضطراب حكومتي مُراد وإبراهيم[4]، إلى أن فتح لهم مجيء الفرنسيين مجالاً واسعاً من الفرص.

* * *

(1) المصدر السّابق ص 115، 133، لكنه في ص 85 يذكر أن عدد السّوريين في القاهرة في نهاية حكومة علي بِك كان حوالي 3,000 – وهي مبالغة واضحة تعدل التّقدير الضّئيل لعددهم في القاهرة عام 1785 الذي ذكره ڤولني وهو 500 نسمة (ج 1 ص 190).

(2) قرأ أوليڤييه (ج 2 ص 51) العدد الأخير بواقع ثلاثين عائلة. وكان هناك قلة من المسيحيين السّوريين في الإسكندرية آنذاك (Carali ج 1 ص 1، 119).

(3) انظر: Carali ج 1 ص 1، 106؛ انظر أيضاً ج 1 ص 2، 48. يبدو أنه في فترة ما خلال العقد التّالي انفصل الكاثوليك اليونان عن الفرنسيسكان والموارنة ليشكلوا جماعة مستقلّة (Carali ج 1 ص 2، 3، 26).

(4) المصدر السّابق ص 19، 44، 57، 60، 63؛ أوليڤييه ج 1 ص 51.

BIBLIOGRAPHY OF WORKS CITED[1]

Abdülbâki: *Melâmîlik ve Melâmîler*. Istanbul, 1931.

'Abd el-Ğanî el-Nâbulusî: *'Ilm el-filâḥa*. Damascus, 1299 A.H.

'Abdu'r-Raḥmân Şeref: *Ta'rîḫi Devleti 'Osmanîye*. 2nd ed. Istanbul, 1315 A.H.

'Abdu'r-Raḥmân Vefîḳ: *Tekâlîf Ḳavâ'idi*. 2 vols. Istanbul, 1328–30 A.H.

Abû Yûsuf: *Kitâb al-Ḫarâc*. Cairo, 1346 A.H. (French trans. by E. Fagnan, *Le Livre de l'Impôt foncier*. Paris, 1921.)

Adnan [Adivar], Abdülhak: *La Science chez les Turcs ottomans*. Paris, 1939.

Affifi, A. E.: *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dîn ibnul 'Arabî*. Cambridge, 1929.

Aghnides, N. P.: *An Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. New York, 1916.

Aḥmed Râsim: *'Oṣmanlî Ta'rîḫi*, 4 vols. Istanbul, 1326–8 A.H.

Aḥmed Refîk: *Anadolu'da Türk Aşîretleri* (966–1200). Istanbul, 1930.

—— *Türk Idaresinde Bulğaristan*, Istanbul, 1933.

Akdağ, Mustafa: 'Osmanli imparatorluğunun kuruluş ve inkişaf devrinde Türkiye'nin iktisadî vaziyeti', in *Belleten* of the Türk Tarih Kurumu, vol. xiii, pt. 51 (Ankara, 1949), 497–571.

'Alî Paşa Mubârak: *El-Ḫiṭaṭ el-Tawfîḳîya el-Cadîda*. 20 vols. Bûlâḳ, 1306 A.H.

el-Alûsî, Maḥmûd Şukrî: *el-Misk el-Adfar*. Bağdâd, 1930.

Ammoun, F.: *La Syrie criminelle*. Paris, 1929.

Arberry, A. J.: *Sufism*. London, 1951.

Arnold, Sir T. W.: *The Caliphate*. Oxford, 1924.

'Âşiḳpaşazâde: *Die altosmanische Chronik des 'Âšiḳpašazâde*, ed. F. Giese. Leipzig, 1929.

'Atâ, Ṭayyâr-Zâde Aḥmed: *Ta'rîḫi 'Aṭâ*. 5 vols. [Istanbul], 1293 A.H.

Auriant, L. (pseud.): *Aventuriers et Originaux*. Paris, 1933.

—— 'Catherine II et l'Orient, 1770–1774', in *L'Acropole*, vol. v (Paris, 1930).

Ayrout, H. Habib: *Fellahs d'Égypte*. Cairo, 1942.

el-Bağdâdî, 'Abd el-Ḳâhir: *'Uṣûl el-Dîn*. Istanbul, 1928.

Baldwin, George: *Political Recollections relative to Egypt*. London, 1801.

Barkan, Ö. L.: *XV ve XVI inci asirlarda Osmanli Imparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaslari*. I: *Kanunlar*. Istanbul, 1943. Cited as *Z.E.E.*

—— 'Istilâ devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri', in *Vakiflar Dergisi*, vol. ii (Ankara, 1942).

Baron, S. W.: *The Jewish Community*. Philadelphia, Pa., 1945.

Barthold, W.: *Turkestan down to the Mongol Invasion*. 2nd ed. London, 1928.

Becker, Carl H.: 'Steuerpacht und Lehnswesen', in *Der Islam*, vol. v (Berlin, 1914; reprinted in *Islamstudien*, vol. i, Leipzig, 1924).

[1] A number of books and articles not directly pertinent to the period and cited once only in notes have been omitted from this list.

el-Bekrî, Muhammad Tawfîk: *Beyt el-Şiddîk*. Cairo, 1323 A.H.

Belin, M.: 'Essais sur l'histoire économique de la Turquie', in *Journal Asiatique*, 1864.

—— 'Étude sur la propriété foncière en pays musulmans', &c., in ibid., 1861.

—— 'Du Régime des fiefs militaires', &c., in ibid., 1870.

Blumeneau, F. W.: *Statistisch-geographisch-topographische Beschreibung von Ägypten*. 1793.

Boppe, A.: *Le Colonel Nicolas Papas Oglou et le bataillon des Chasseurs d'Orient*. Paris, 1900.

Birge, J. K.: *The Bektashi Order of Dervishes*. London, 1937.

Björkmann, W.: *Beiträge zur Geschichte des Staatskanzlei im islamischen Ägypten*. Hamburg, 1928.

Blackman, W. S.: *The Fellahin of Upper Egypt*. London, 1927.

Boucheman, A. de: 'Note sur la Rivalité de deux tribus moutonnières de Syrie: Les "Mawali" et les "Hadidiyn"', in *Revue des Études Islamiques*, 1934, pt. 1 (Paris, 1934), 11–58.

Bowen, H.: *The Life and Times of 'Alî ibn 'Îsà*. Cambridge, 1928.

Bowring, John: *Report on Egypt and Candia*. London, 1840.

Braudel, F.: *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, 1949.

Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 vols. Weimar, 1898; Berlin, 1902; with 3 Supplements, Leiden, 1937–42.

Brown, J. P.: *The Dervishes*. Ed. by H. A. Rose. London, 1927.

Browne, E. G.: *A Literary History of Persia*. Vols. i–ii: London, 1908, 1906; vols. iii–iv: Cambridge, 1920–4 (also reprints).

Browne, W. C.: *Travels in Africa, Egypt, and Syria*. London, 1799.

el-Bundârî, el-Fath b. 'Alî: *Zubdat el-Nuşra*. Ed. by M. Th. Houtsma. Leiden, 1889.

Butcher, E. L.: *The Story of the Church in Egypt*. 2 vols. London, 1897.

el-Cabartî, 'Abd al-Raḥmân: *'Acâ'ib el-Âṭâr*. 4 vols. Cairo, 1297 A.H. (French trans.: *Merveilles biographiques et historiques du Cheikh Abd el Rahman el Djabarti*, trad. par Chefik Mansour Bey, &c. 9 vols. Cairo, 1888–94.)

Carali, l'Abbé Paul: *Les Syriens en Égypte*. Vol. i: *Au temps des Mamlouks*, 1, Cairo, n.d.; Vol. ii: *Beit Chebab* (Lebanon), 1933.

Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam*. 5 vols. Paris, [1926].

Cevdet, Aḥmed: *Ta'rîḫi Cevdet*. (Final edition.) 12 vols. Istanbul, 1309 A.H.

Chabrol de Volvic, M. de: 'Essai sur les mœurs des habitans modernes de l'Égypte', in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. ii, pt. 2, particularly 361 sqq.

Charles-Roux, F.: *Autour d'une Route: l'Angleterre, l'Isthme de Suez et l'Égypte au XVIIIe siècle*. Paris, 1922.

—— *Les Échelles de Syrie et de Palestine au XVIIIe siècle*. Paris, 1928.

Christensen, A.: *L'Empire des Sassanides*. Copenhagen, 1907.

Clerget, Marcel: *Le Caire, étude de géographie urbaine*. 2 vols. Cairo [Paris], n.d.

Clot-Bey, A. B.: *Aperçu général sur l'Égypte*. 2 vols. Paris, 1840.

Combe, Étienne: 'L'Égypte ottomane', in *Précis de l'Histoire d'Égypte par divers historiens et archéologues.* Vol. iii. Cairo, 1933.

Couvidou, H.: *Étude sur l'Égypte contemporaine.* Cairo [*c.* 1873].

Daniëls, C. E.: 'La Version orientale, arabe et turque, des deux premiers livres de Herman Boerhaave', in *Janus* (Leiden, 1912), 295–312.

el-Dawwânî, Celâl ul-Dîn: *Aḫlâḳ-i Celâlî.* (Trans. by W. F. Thompson, *Practical Philosophy of the Muhammedan People.* London, 1839.)

Denon, D. Vivant: *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte.* 3 vols. and atlas. Paris, 1802. (English trans. by A. Aikin, *Travels in Upper and Lower Egypt.* 3 vols. London, 1803.)

Deny, J.: *Sommaire des archives turques du Caire.* Société royale de Géographie d'Égypte. Cairo, 1930.

Depont, O., and Coppolani, X.: *Les Confréries religieuses musulmanes.* Algiers, 1897.

Description de l'Égypte: État moderne. 4 vols. Paris, 1809–12.

Digeon, M.: 'Canoun-Namé ou Édits de Sultan Soliman', in *Nouveaux contes turcs et arabes.* Vol. ii (Paris, 1781), 195–278.

Djevad, A.: *État militaire ottoman,* &c. Constantinople, 1882.

Dodwell, H. H.: *The Founder of Modern Egypt.* London, 1931.

Elia Qoudsi: *Notice sur les Corporations de Damas, publié par Carlo Landberg in Actes du VI^e Congrès des Orientalistes,* pt. 2. Leiden, 1885.

Encyclopaedia of Islam. Ed. by A. J. Wensinck *et al.* 4 vols. and Supplement. Leiden, 1913–38.

—— New edition, ed. by H. A. R. Gibb *et al.* Leiden, 1954 (proceeding).

Erdoğan, Abdülkadir: 'Hadim Ibrahim Paşa Camii', in *Vakıflar Dergisi,* i.

Ergin, 'Osmân Nûrî: *Mecellei Umûru Beledîye.* Vol. i. Istanbul, 1922.

—— *Türkiye Maarif Tarihi.* Istanbul, 1939.

Estève, le Comte: 'Mémoire sur les Finances de l'Égypte', in *Description de l'Égypte, État moderne,* vol. i, bk. 1 (Paris, 1809), 299–398.

Eton, W.: *Survey of the Turkish Empire.* 2 vols. London, 1799.

Evliyâ Çelebi: *Siyâḥet-nâme.* (English trans. of vols. i–ii by J. von Hammer, *Travels of Evliya Efendi.* London, 1834–46–50.)

Finn, James: *Stirring Times, or Records from Jerusalem.* London, 1878.

Forbes, D., Toynbee, A. J., Mitrany, D., and Hogarth, D.: *The Balkans.* London, 1915.

Franco, M.: *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman.* Paris, 1897.

Galanté, A.: *Turcs et Juifs.* Istanbul, 1932.

Gaudefroy-Demombynes, M.: *La Syrie à l'époque des Mamelouks.* Paris, 1923.

el-Ğazâlî, Abû Ḥâmid: *Iḥyâ' 'ulûm el-Dîn.* 4 vols. Cairo, 1306 A.H.

—— *el-Iḳtiṣâd fi 'l-I'tiḳâd.* Cairo, 1320 A.H.

el-Ğazzî, Kâmil b. Ḥusayn b. Muṣṭafâ Pâlî: *Nahr el-Ḏahab fî ta'rîḫ Ḥalab.* 3 vols. Cairo, 1340–5 A.H.

Gibb, H. A. R.: 'Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate', in *Archives d'histoire du droit oriental,* vol. iii (Wetteren–Paris, 1948).

Gibbons, H.: *The Foundation of the Ottoman Empire.* Oxford, 1916.

Giese, F.: 'Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen in osmanischen Reich', in *Der Islam*, vol. xix (Berlin–Leipzig, 1931), 264–77.

—— 'Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches', in *Zeitschrift für Semitistik*, 1924.

Girard, P. S.: 'Mémoire sur l'Agriculture, l'Industrie, et le Commerce de l'Égypte' in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. ii, pt. 1 (Paris, 1812), 491–714.

Graetz, H. H.: *History of the Jews*. 5 vols. London, 1891–2.

Graf, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Litteratur*. 4 vols. and index. Vatican City, 1944–53.

Grant, Christina Phelps: *The Syrian Desert*. London, 1937.

Ḥâccî Ḥalîfe (Kâtib Çelebi): *Destûrü 'l-'Amel*. Exerpts in Aḥmed Râsim (q.v.), ii. 177 sqq. (Trans. by A. Behrnauer in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. xi. Leipzig, 1857.)

Ḥaidar Aḥmad Şihâb: *Le Liban à l'époque des Amirs Chihab*. Arabic text ed. by A. Rustum and F. E. Boustany. 3 vols. Beirut, 1933.

Hammer-Purgstall, Joseph von: *Constantinopolis und der Bosporus*. Budapest, 1822.

—— *Geschichte der osmanischen Reiches*. 10 vols. Budapest, 1827–35. (French trans. by B. Hellert, *Histoire de l'empire ottoman*. 18 vols. Paris, 1835–46.)

—— *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*. 2 vols. Vienna, 1815.

Hamont, P. N.: *L'Égypte sous Méhémet-Ali*. 2 vols. Paris, 1843.

Hasluck, F. W.: *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford, 1929.

Heffening, W.: *Das islamische Fremdenrecht*. Hanover, 1925.

Heyworth-Dunne, J.: *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London, 1939.

Hughes, T. P.: *A Dictionary of Islam*. London, 1885.

Ḥuseyn Efendi: 'Report', ed. by Šafîḳ Ġurbâl as 'Mişr 'inda mafraḳ al-ṭuruḳ', in *Bulletin of the Faculty of Arts*, Fu'ad I University, vol. iv, pt. 1 (Cairo, 1936), 1–70.

Ibn 'Âbidîn, Muḥammad Amîn: *Minḥet el-Ḫâliḳ*, on margin of Ibn Nuceym, *el-Baḥr el-Râ'iḳ*. Cairo, 1311 A.H.

Ibn Cemâ'a: 'Taḥrîr el-Aḥkâm fî tadbîr ahl al-Islâm', ed. by H. Kofler in *Islamica*, vol. vi, pt. 4. Leipzig, 1934.

Ibn Ġalbûn: *La Cronaca di Ibn Ġalbûn*. Ed. by E. Rossi. Bologna, 1936.

Ibn Ḫaldûn, 'Abd el-Raḥmân: *Kitâb al-'Ibar wa'l-I'tibâr*. Vol. i: *Muḳaddima*. Bûlâḳ, 1284 A.H. (and other editions).

Ibn Nuceym, Zeynu 'l-'Âbidîn: *el-Aşbâh wa'l-Naẓâ'ir*. Istanbul, 1290 A.H. (also Cairo, 1298 A.H.).

—— *el-Baḥr el-Râ'iḳ*. Cairo, 1311 A.H.

Islam Ansiklopedisi. Istanbul, 1940 (proceeding).

Ismâ'il Ġâlib: *Taḳvîmi Meskûkâti 'Oşmânîye*. Constantinople, 1307 A.H.

Ismâ'il Ḫüsrev: *Türkiye köy iktisadiyatı*. Istanbul, 1934.

Jollois, M.: 'Notice sur la ville de Rosette', in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. ii (Paris, 1812), 333–60.

Jomard, M.: 'Description abrégée de la Ville et de la Citadelle du Kaire', ibid., vol. ii, pt 2, 579–778.

Jorga, N.: *Geschichte des osmanischen Reichs*. 5 vols. Gotha, 1908–13.

Jouplain, N. (pseud.): *La Question du Liban*. Paris, 1908.

Juchereau de Saint-Denys, A. de: *Histoire de l'Empire ottoman depuis 1792 jusqu'en 1844*. 4 vols. Paris, 1844.

'Ḳânûnnâme of 'Abdu'r-Raḥmân Tevkîî', in *Millî Tetebbüler Mecmû'asî* (*M.T.M.*), i. 497–544.

'Ḳânûnnâmei Âli 'Osmân' (Ḳânûnnâmes of Meḥmed II and Süleymân the Magnificent), in *T.O.E.M.* i (Supplements to pts. 13–19. Istanbul, 1912–13).

Karal, Enver Ziya: *Osmanlî Tarihi*. Ankara.

Kat Angelino, A. D. A. de: *Colonial Policy*, abr. trans. by G. H. Renier, 2 vols. The Hague, 1931.

Khadduri, M.: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, Md., 1955.

Kissling, H. J.: 'The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire', in *Studies in Islamic Cultural History*, ed. by G. E. von Grunebaum. American Anthropologist Memoir no. 76. 1954.

Ḳoçu Bey: *Risâle*. Istanbul, 1303 A.H. (Trans. by A. Behrnauer, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. xv (Leipzig, 1861), 290 sqq.)

Köprülüzade (Koprülü) Meḥmed Fu'âd: 'Anadoluda Islâmiyet', in *Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuasî*, Istanbul, 1922.

—— 'Bizans Müesseselerin Oşmanlî Müesseselerine Te'şiri', in *Türk Hukuk ve Iktisat Mecmuasî*, vol. i. Istanbul, 1931.

—— *Les Origines du Bektachisme*. [Paris], 1926.

—— 'Selcuḳlular Zamanînda Anadoluda Türk Medeniyeti', in *Millî Tetebbüler Mecmûasî* (*M.T.M.*) ii. Istanbul, 1331 A.H.

—— *Türk Edebîyâtînda ilk Mutaṣavvîflar*. Istanbul, 1918.

—— 'Vakf'a ait tarihî istilahlar meselesi', in *Vakîflar Dergisi*, i. Ankara, 1938.

Kremer, Alfred Freiherr von: *Die Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. 2 vols. Vienna, 1875–7.

Kunter, Halim Baki: 'Türk Vakîflarî ve Vakfiyeleri', in *Vakîflar Dergisi*, i (Ankara, 1938).

Kurd 'Alî, Muḥammad: *Ḫiṭaṭ el-Şâm*. 6 vols. Damascus, 1343–8 A.H.

Lammens, Henri: *La Syrie*. 2 vols. Beirut, 1921.

Lancret, M.-A.: 'Mémoire sur le système d'imposition territoriale et sur l'administration des Provinces de l'Égypte dans les dernières années du Gouvernement des Mamlouks', in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. i, bk. 1 (Paris, 1809), 233–60.

Lane, Edward William: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Many editions.

Lane-Poole, Stanley: *The Coins of the Turks in the British Museum*. B.M. Catalogue of Oriental Coins, vol. viii. London, 1883.

—— *Social Life in Egypt*. London, n.d.

—— *The Story of Cairo*. London, 1906.

Laoust, H.: *Les Gouverneurs de Damas*. Damascus, 1952.

Le Strange, Guy: *Don Juan of Persia*. London, 1926.

Levy, R.: *The Sociology of Islam*. 2 vols. Herbert Spencer's Trustees, London, n.d.

Lewis, Bernard: 'The Islamic Guilds', in *Economic History Review*, vol. viii, no. 1 (London, Nov. 1937), 20–37.
—— *Notes and Documents from the Turkish Archives*. Jerusalem, 1952.
—— 'The Privilege granted by Meḥmed II to his Physician', in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. xiv (London, 1952), 550–63.
Ligne, Charles Joseph, Prince de: 'Mémoire sur le Comte de Bonneval', in *Mémoires et Mélanges historiques et littéraires*, vol. v (Paris, 1829), 229–488.
Lockhart, L.: *Nadir Shah*. London, 1938.
Lockroy, E.: *Ahmed le Boucher*. Paris, 1888.
Longrigg, S. H.: *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford, 1925.
Luṭfî Paşa: *Âṣafnâma*, ed. & trans. by R. Tschudi. Berlin, 1910. (Türkische Bibliothek, vol. xii.)
Lybyer, A. H.: *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. Cambridge, 1913.
Macdonald, D. B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. London, 1915; 1st ed. 1903.
el-Ma'lûf, I.: 'Industries of Damascus', in *Journal of the Damascus Chamber of Commerce* (Arabic), Damascus, 1922.
Malus de Mitry: *Agenda de Malus, publié par le Général Thoumas*. Paris, 1892.
Marcel, J. J.: 'L'Égypte, depuis la conquête des Arabes jusqu'à la domination française', in series *L'Univers, Histoire et Description de tous les Peuples: Égypte*. Paris, 1848.
Masqueray, E.: *La Formation des cités chez les sédentaires de l'Algérie*. Paris, 1886.
Massignon, L.: 'La Légende de Hallâcé Mansur en pays turcs', in *Revue des Études Islamiques* (Paris, 1941–6), 67–73.
—— 'L'Œuvre hallajienne d'Attar', *Revue des Études Islamiques* (Paris, 1941–6), 117–44.
—— *La Passion d'al-Hallaj*. 2 vols. Paris, 1922.
Masson, P.: *Histoire du Commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*. Paris, 1911.
Maundrell, Henry: 'A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697', in *Early Travels in Palestine*, ed. by Thomas Wright. London (Bohn), 1848.
el-Mâwardî, Abu'l-Ḥasan 'Alî: *Constitutiones Politicae*. Arabic text ed. by M. Enger. Bonn, 1853. (French trans. by E. Fagnan: *Les Statuts gouvernementaux*. Algiers, 1915.)
Meḥmed 'Ârif Bey: 'Ḫumbaraci Başi Aḥmed Paşa', in *T.O.E.M.* iii and iv.
Mémoires sur l'Égypte, publiés pendant les campagnes du général Bonaparte dans les années VI et VII, VIII et IX. 4 vols. Paris, ans VIII–XI. (Partial English trans.: *Memoirs relative to Egypt*. London, 1800.)
Michael of Damascus: *La Syrie et le Liban de 1782 à 1841 d'après Michel de Damas*. Arabic text ed. by L. Malouf, S.J. Beirut, 1912.
Miḫâ'îl Muṣâḳa: *Maşhad el-I'yân bi-ḥawâdiṯ Sûriya wa-Lubnân*. Ed. by M. Ḫalîl 'Abdu. Cairo, 1908.
Miller, W.: *The Latins in the Levant*. London, 1908.
—— *The Ottoman Empire and its Successors*. Cambridge, 1927.

Montagne, R. *Les Berbères et le Makhzen*. Paris, 1930.
el-Mouelhy, Ibrâhîm: 'Le Qirmeh en Égypte', in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, vol. xxix (Cairo, 1946–7), 51–82.
M.T.M.—*see* 'Ḳânûnnâme of 'Abdu'r-Raḥmân Tevkî'î' *and* Köprülüzade.
el-Murâdî, Muḥammad Ḫalîl: *Silk el-Durar fî a'yân el ḳarn el-ṯânî 'aşar*. 4 vols. Cairo, 1874–83.
Muṣṭafâ Nûri—*see* Seyyid Mustafa.
Nallino, C. A.: *Raccolta di scritti editi e inediti, a cura di Maria Nallino*. 6 vols. Rome, 1939–48.
Nicholson, R. A.: *The Mystics of Islam*. London, 1914.
Niebuhr, C. *Description de l'Arabie*. Amsterdam–Utrecht, 1774.
Niẓâm ul-Mulk, Ḥasan b. 'Alî: *Siyâset-nâme*. Persian text ed. and trans. by Ch. Schefer. Paris, 1891–93.
D'Ohsson, Mouradgea: *Tableau général de l'Empire ottoman*. Paris, 1788–1824.
Olivier, C.: *Voyage dans l'Empire othoman, l'Égypte et la Perse*. 6 vols. Paris, 1807.
Oppenheim, Max Freiherr von: *Die Beduinen*. 3 vols. Leipzig (–Wiesbaden), 1939–52.
'Oşmân Nûrî—*see* Ergin.
O.T.E.M.—*see* *T.O.E.M.* (for which this is shown in error in Part I *passim*).
Pélissié du Rausas, G.: *Le Régime des Capitulations dans l'Empire ottoman*. 2 vols. Paris, 1902–5.
Pococke, R.: *A Description of the East and some Other Countries*. 2 vols. London, 1743–5.
Poliak, A. N.: 'Le Caractère colonial de l'État mamelouk', in *Revue des Études Islamiques*, 1935, pt. 3 (Paris, 1935).
—— *Feudalism in Egypt, Syria, &c., 1250–1900*. London, 1939.
—— 'Les Révoltes populaires en Égypte à l'époque des Mameloukes', in *Revue des Études Islamiques*, 1934, pt. 3 (Paris, 1934), 251–73.
Politis, Athanase G.: *L'Hellénisme et l'Égypte moderne*. 2 vols. Paris, 1928.
Râşid, Meḥmed: *Ta'rîḫ*. Istanbul, 1740.
Recueil de Firmans Impériaux Ottomans adressés aux Valis et aux Khédives d'Égypte: Sommaires. Cairo, 1934.
Redhouse, Sir James W.: *A Turkish and English Lexicon*. London, 1890 (reprint: Constantinople, 1921).
Richter, G.: *Studien zur arabischen Fürstenspiegel*. Leipzig, 1932.
Rifâ'a Bey Râfi': *Anwâr Tawfîḳ el-Calîl*. Bûlâḳ, 1285 A.H.
Rinn, Louis: *Marabouts et Khouan*. Algiers, 1884.
[Rousseau, J.-B. J. J.]: *Description du pachalik de Baghdad*. Paris, 1809.
Rouyer: 'Notice sur les Médicamens usuels des Égyptiens', in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. i, bk. 1 (Paris, 1809), 217–32.
Russell, Alex., M.D.: *The Natural History of Aleppo*. London, 1756. (2nd ed. London, 1794.)
Sacy, Silvestre de: *Recherches sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte*. 2 vols. Paris, 1818–23.
Samuel-Bernard: 'Mémoires sur les Monnoies d'Égypte', in *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. ii, pt. 1 (Paris, 1812), 321–468.

Santillana, David: *Istituzioni di diritto musulmano malichita.* vol. i. Rome, 1926.

Şari Meḥmed Paşa: *Nasâ'iḥü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ*, ed. and trans., with introduction and notes, as *Ottoman Statecraft*, by W. L. Wright. Princeton Oriental Texts, ii, 1935.

Sauvaget, J.: *Alep.* 2 vols. Paris 1941.

—— 'Esquisse d'une histoire de la ville de Damas', in *Revue des Études Islamiques*, 1934, pt. iv (Paris).

Savary, C. de: *Lettres sur l'Égypte.* 3 vols. Paris, 1785–6. (English trans.: *Letters on Egypt.* 2nd ed. 2 vols. London, 1787.)

Schacht, J.: 'Die arabische *ḥiyal*-Litteratur', in *Der Islam*, vol. xv (Berlin–Leipzig, 1926), 211–32.

—— *G. Bergsträßer's Grundzüge des islamischen Rechts.* Berlin, 1935.

—— *The Origins of Islamic Jurisprudence.* Oxford, 1950. 'Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten', in *Der Islam*, vol. xx (Berlin–Leipzig, 1932), 206–36.

Schmidt, A. E.: 'Zur Geschichte der sunnitisch-schiitischen Beziehung' in *'Iḳd al-Gumân* (Barthold-Festchrift). Tashkent, 1927.

Seton-Watson, R. W. *History of the Roumanians*, &c. London, 1934.

Seyyid Muṣṭafâ Nûrî: *Netâ'icü'l-Vuḳû'ât.* 2nd ed. 4 vols. Istanbul, 1327 A.H.

Snouck Hurgronje, C.: *Verspreide Geschriften.* vol. ii. Leiden, 1923.

Sonnini de Manoncour, C.: *Voyage dans la Haute et la Basse Égypte.* 3 vols. Paris, an VII.

Steen de Jehay: *De la Situation légale des sujets ottomans non-musulmans.* Brussels, 1906.

Süleymân Sûdî: *Defteri Muḳteṣid.* 3 vols. Istanbul, 1306 A.H.

Taeschner, F. 'Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters', in *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft.* Leipzig, 1944.

el-Ṭawîl, Tawfîḳ: *el-Taṣawwuf fî Miṣr ibbân el-'aṣr el-'uṯmânî.* Cairo, n.d. [1946].

Thomas, Bertram: *Arabia Felix.* London, 1932.

Thorning, Hermann: *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesen auf Grund von Bast Madad et-Taufîq.* Berlin, 1913. (Türkische Bibliothek, vol xvi.)

Thornton, Thos.: *The Present State of Turkey.* 2nd ed. 2 vols. London, 1807.

Tischendorf, Paul Andreas von: *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten insbesondere im Osmanischen Reiche mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I.* Leipzig, 1872.

T.O.E.M. Ta'rîḫi 'Osmânî Encümeni Mecmû'asî. Istanbul, 1911.

Tott, Baron F. de: *Mémoires sur les Turcs et les Tatares.* 4 vols. Amsterdam, 1784. (2nd ed. 2 vols. Amsterdam, 1785.)

Tritton, A. S.: *The Caliphs and their Non-Moslem Subjects.* Oxford, 1930.

Turan, O.: 'Les Souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans', in *Studia Islamica*, i (Paris, 1953), 65–100.

Tyan, E.: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam.* vol. i: Paris, 1938; vol. ii: Beirut, 1943.

— *Le Notariat et le Régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman.* Harissa, 1945.

Ünver, A. Süheyl: 'Büyük Selçuklu Imparatorluğun zamaninda vakif hastanelerin bir kisimina dair', in *Vakiflar Dergisi*, i. Ankara, 1938.

Vandal, A.: *Le Pacha Bonneval*. Paris, 1885.

Vicdânî, Şâdiḳ: 'Ḫalvetîye', in *Ṭûmâru Ṭuruḳu 'Alîye*, vol. iii. Istanbul, 1338–41 A.H.

Volney, Chassebœuf *dit* Comte de: *Voyage en Égypte et en Syrie, 1783–5*. 3rd ed. 2 vols. Paris, an VII.

Wiet, Gaston: 'L'Égypte arabe', in *Précis de l'histoire d'Égypte*, vol. ii. Cairo, 1932.

—— 'Les Inscriptions du Mausolée de Shâfi'î', in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, vol. xv, pt. 2 (Cairo, 1933), 167–85.

Wittek, Paul: 'Notes sur la Tughra ottomane', in *Byzantion*, vols. xviii and xx (Brussels, 1948, 1950).

—— *The Rise of the Ottoman Empire*. London, 1938.

Wood, A. C.: *The Levant Company*. London, 1935.

Wüstenfeld, F.: 'Fachred-Ḍin der Drusenfürst', in *Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, vol. xxiii (Göttingen, 1886).

Young, G.: *Corps de droit ottoman*. 7 vols. Oxford, 1905–6.

Zinkeisen, J. W.: *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*. 7 vols. Hamburg, 1840–63.

Z.D.M.G.—*see* Ḥâccî Ḫalîfe *and* Ḳoçu Bey.

Z.E.E.—*see* Barkan.

محتويات الكتاب

ملحوظة للمؤلفين 5

الفصل السّابع نظام الضّرائب والموارد الماليّة 9

الفصل الثّامن المؤسَّسة الدّينية 109

الفصل التّاسع العُلماء.. 123

الفصل العاشر نظم وأساسيات القانون 169

الفصل الحادي عشر التَّعليم.. 201

الفصل الثّالث عشر الدَّراويش...................................... 257

الفصل الرّابع عشر الذِّمّيون 295

* * *